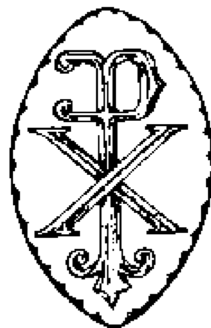
DIALOG TEOLOGIC
Revista Institutului Teologic Romano-Catolic Iaşi
Anul III, nr. 6, 2000

Eu sunt pâinea cea vie, coborâtă din cer.
Cine va mânca din această pâine va trăi în veci (*In* 6,51).

EUHARISTIA, MEDICAMENTUL NEMURIRII

Sapientia
Iaşi 2000

Revista apare de două ori pe an



ISSN 1453 - 8075

Redacţia şi administraţia
INSTITUTUL TEOLOGIC ROMANO-CATOLIC
Str. Văscăuţeanu, nr. 6, RO - 6600 - IAŞI
Tel.: 032 - 225228; Fax: 032 - 211476
e-mail: slupu@itrc.tuiasi.ro

CUPRINS

EDITORIAL

SEMNIFICAŢIILE EUHARISTIEI ŞI DIALOGUL ECUMENIC

Pr. conf. dr. Wilhelm Dancă
Institutul Teologic Romano-Catolic, Iaşi

În cadrul dialogurilor ecumenice la nivel universal şi local, teologii catolici şi cei ortodocşi se deosebesc între ei atât prin conţinutul învăţăturii de credinţă cât şi prin terminologia bisericească pe care o folosesc. Opţiunea pentru o expresie lexicală sau alta se bazează pe o învăţătură de credinţă specifică ce izvorăşte din experienţa fundamentală a întâlnirii dintre om şi Dumnezeu, care, la creştinii aparţinând Bisericilor istorice, se trăieşte în celebrarea euharistică. Studiul comparativ şi istoric al formelor religioase creştine şi metoda fenonomenologico-transcendentală, în maniera unor teologi ca H. Urs von Balthasar, H. de Lubac, K. Rahner şi alţii, arată că diferitele semnificaţii pe care Biserica le-a conferit experienţei divinului din celebrarea euharistică coexistă şi nu pot fi înţelese decât în perspectiva globală a antropologiei teologice. De aceea, un bun teolog trebuie să fie deopotrivă şi un bun cunoscător al disciplinelor umaniste – filozofia, antropologia, filologia etc.

Din punct de vedere ecumenic, deosebirile doctrinare ar putea fi depăşite mult mai uşor dacă teologii ar ţine cont de plurivalenţa sistematică a formelor şi a terminologiilor religioase creştine. Lucrul acesta îl afirmă indirect susţinătorii metodei analitico-lingvistice din zilele noastre, iar direct dar cu ceva timp în urmă, M. Luther care, în pragul epocii moderne, spunea: „mai întâi trebuie să fim atenţi la gramatică, fiindcă în ea se află ceva în mod real teologic”[1]. Cu alte cuvinte, reducţionismele de orice fel sunt antiecumenice, iar definirea exactă a formelor lingvistice religioase poate deveni o poartă de deschidere spre înţelegerea globală a teologiei. Pentru a evita fragmentarea ştiinţei teologice şi, în consecinţă, pentru a elimina ideologiile spirituale sau inhibiţiile culturale care încă mai domină discursul nostru teologic, este necesară şi o *curăţenie* de ordin lingvistic.

---

[1] M. LUTHER, *Weimarer Ausgabe* 5, 25, 8, citat de P. NEUNER, *Teologia ecumenica*, Queriniana, Brescia 2000, 7.

Despre necesitatea colaborării dintre teologi şi filologi vorbeşte în mod indirect „România literară” care, în ultimul număr din noiembrie 2000, la rubrica *Păcatele limbii*, face o analiză a terminologiei bisericeşti, în special a formei *missa* din lexicul catolic, subliniind faptul că „acest cuvânt fundamental al vieţii religioase creştine, care circulă în româna actuală cu multe oscilaţii”[2], nu este delimitat corect de dicţionarele noastre. Deoarece confuzia lexicală în privinţa acestei forme lingvistice se întâlneşte atât în Biserică cât şi în afara ei, rubrica recomandă ca în noile ediţii ale dicţionarelor româneşti termenii bisericeşti să fie reluaţi cu atenţie, „pentru a primi definiţii din care să rezulte cu mai mare precizie şi fineţe identităţile şi diferenţele confesionale”[3].

În cazul de faţă, problema se poate rezolva dacă lucrarea filologului este sprijinită de cea a teologului. De fapt, termenul *missa* e legat de un altul, şi anume *euharistia*, care în limba română nu are un sens univoc: cuvântul euharistia înseamnă *dumnezeiasca Liturghie* (pentru ortodocşi), *Cina Domnului* (pentru protestanţi), *Missa* sau *Sfânta Liturghie* (pentru catolicii latini de limbă română). O sinteză a denumirilor date termenului euharistia este oferită de Catehismul Bisericii Catolice[4], unde am găsit nu mai puţin de 22 de expresii lingvistice pentru una şi aceeaşi realitate sacramentală.

Catehismul abundă în formulări biblice, dar nici terminologia scripturistică referitoare la rugăciunea rostită de Isus asupra pâinii şi asupra vinului[5] nu este univocă. Astfel, după sfântul Matei şi sfântul Marcu, Isus a pronunţat rugăciunea de „binecuvântare” (*euloghein*) asupra pâinii, iar asupra potirului rugăciunea de „mulţumire” (*eucaristein*); după sfântul Luca şi sfântul Paul, Isus a rostit rugăciunea de „mulţumire” şi asupra pâinii şi asupra potirului. Deci la scurt timp după ultima Cină a lui Isus, rugăciunea de binecuvântare este inclusă în rugăciunea de mulţumire. Rugăciunea de mulţumire devine arhetipul rugăciunii euharistice sau „anafora” Bisericii ce califică ritul euharistic, înlocuind alte două nume ale Euharistiei din Noul Testament: „frângerea pâinii” (*Fap* 20,7) – în ambientul iudaic, şi „Cina Domnului” (*1Cor* 11,20) – în ambientul noniudaic.

---

[2] R. ZAFIU, „Lexicografice şi bisericeşti”, *România literară* 46 (22-28 noiembrie 2000) 11.

[3] R. ZAFIU, „Lexicografice şi bisericeşti”, 11.

[4] *Catehismul Bisericii Catolice*, ARCB, Bucureşti 1993, nr. 1328-1332.

[5] Cf. E. MAZZA, „Eucaristia, azione di grazie e di lode. Mangiare e bere il pane di vita”, *Rivista Liturgica* 87/3 (2000) 389-398; R. FALSINI, „I diversi significati di *eucaristia* lungo la storia”, *Vita pastorale* 11 (2000) 62-63.

Vechea liturgie euharistică urmează în mare linia din *1Cor*. Mărturii despre această liturgie găsim în cea mai veche piesă literară postbiblică, descoperită de mitropolitul Filotei Bryennios de Seres (Macedonia) şi publicată la Constantinopol, în 1883. Este vorba de *Învăţătura celor 12 Apostoli* sau *Didahia*, care foloseşte pentru prima dată termenul *euharistia*, şi ca substantiv şi ca verb: „Cu privire la Euharistie (*eucaristìa*) să mulţumiţi (*eucaristéstate*) astfel: întâi pentru potir (...). Pentru frângerea pâinii: Îţi mulţumim, Tată al nostru (...)”[6]. Aşadar, cuvântul *euharistia* are o semnificaţie tehnică şi se referă la rugăciunea de mulţumire asupra potirului şi asupra vinului, după exemplul rugăciunilor rostite de Isus la ultima Cină.

Când vorbeşte despre ziua *Duminicii*, *Didahia* spune: „Când vă adunaţi, frângeţi pâinea şi aduceţi mulţumire, după ce în prealabil v-aţi mărturisit păcatele, astfel încât jertfa voastră să fie curată”[7]. Acest text spune că rugăciunea de mulţumire este atribuită întregii comunităţi reunită şi însoţeşte frângerea pâinii (adică cina) şi o specifică. Pâinea şi vinul, însoţite de rugăciunea de mulţumire, sunt aşezate într-un context nou şi primesc chiar numele rugăciunii, adică *euharistia*. Astfel, *Euharistia* este numele rugăciunii şi, în acelaşi timp, numele pâinii şi vinului: „Nimeni să nu mănânce şi să nu bea din Euharistia voastră, ci numai cei botezaţi în numele Domnului”[8].

Didahia foloseşte acelaşi nume, *euharistia*, pentru a indica rugăciunea de mulţumire, pâinea şi vinul şi cina rituală. În plus, foloseşte încă un cuvânt, şi anume *jertfă*, care este atribuit întregii acţiuni, făcându-se referinţă la pasajul profetic din *Mal* 1,11: „Căci, de la răsăritul soarelui şi până la apusul lui, mare este numele meu printre neamuri şi în orice parte se aduc jertfe de tămâie pentru numele meu (...)”[9].

Sfântul Iustin, pe la anul 160, face o precizare, subliniind legătura dintre rugăciune şi pâine şi vin: „La noi, această mâncare se numeşte Euharistie”. Şi spune de ce: „Noi nu luăm această hrană şi această băutură ca pe nişte elemente comune, ci ca mâncare euharistizată printr-un cuvânt de rugăciune care vine de

---

[6] Cf. I. G. COMAN, *Patrologie*, I, EIBMBOR, Bucureşti 1984, 103.

[7] I. G. COMAN, *Patrologie*, I, 108.

[8] I. G. COMAN, *Patrologie*, I, 103.

[9] Cf. „Rugăciunea euharistică III”, în *Liturghierul roman*, ARCB, Bucureşti 1993, 463-465. Textul din profetul Malahia este reluat aproape cuvânt cu cuvânt în această rugăciune euharistică: „pentru ca, de la răsăritul soarelui până la apus, să se aducă numelui tău jertfă curată”.

la el”[10]. În cazul de faţă, verbul *a euharistiza* nu înseamnă acţiunea de *transsubstanţiere*, *prefacere*, ci că asupra hranei şi asupra băuturii se rosteşte rugăciunea de mulţumire. Aşadar, rugăciunea, care este *euharistia*, conferă un alt sens şi o altă natură elementului material, care este pâinea şi vinul, şi gestului prin care el este consumat, adică mâncatul pâinii şi băutul vinului. În felul acesta, atât pâinea şi vinul cât şi mâncatul şi băutul devin *Euharistie*, adică modalitate de a-l primi pe Cristos, hrana şi băutura mântuirii.

În perioada patristică, credinţa creştină despre taina euharistică s-a aprofundat sprijinindu-se pe aceşti trei piloni: rugăciunea euharistică[11], textele scripturistice care vorbesc despre Ultima Cină şi epicleza. La sfârşitul acestei perioade, are loc sciziunea celor trei semnificaţii de mai sus: în Occident, ritul în ansamblul său se numeşte *Missa*, în Orient se numeşte *Dumnezeiasca Liturghie*. Rugăciunea de mulţumire dispare şi ca nume şi ca importanţă, mai puţin relatarea cinei sau rostirea cuvintelor „consacrării”, care sunt cuvintele Domnului de la ultima Cină. În Occident, numele *euharistie* se foloseşte cu precădere pentru trupul şi sângele lui Cristos, care devin astfel prin *transsubstanţiere*, *prefacere* a pâinii şi vinului, punându-se accentul mai mult pe jertfă şi mai puţin pe acţiunea concretă a consumării pâinii şi vinului preschimbat prin rostirea cuvintelor Domnului.

Pe urmele teologiei scolastice şi ca reacţie la reforma protestantă, Conciliul Tridentin confirmă sciziunea semnificaţiilor Euharistiei.

În secolul al XX-lea, mişcarea liturgică (şi biblică şi patristică) şi ecumenică pe de o parte, iar pe de alta Conciliul al II-lea din Vatican şi reforma liturgică postconciliară au condus Biserica Romano-Catolică la recuperarea dimensiunii integrale a Euharistiei, aşa cum era în perioada patristică. Astfel, numele *euharistia* califică acum ritul în întregime, adică celebrarea de la început până la sfârşit, inclusiv liturgia cuvântului, în baza principiului că ritul şi cuvântul formează un tot indivizibil în economia creştină şi, în mod deosebit, în ritul euharistic (*SC* 35).

În felul acesta, Biserica Catolică face un pas important în drumul ecumenic, în special cât priveşte apropierea de Orientul creştin. De exemplu, *Liturghierul roman* de astăzi conţine trei rugăciuni euharistice, în care anafora subliniază

---

[10] Cf. I. G. COMAN, *Patrologie*, I, 277-278.

[11] Cf. „Anafora” din *Tradiţia apostolică* a sfântului Hipolit, care a devenit astăzi a doua rugăciune euharistică din ritul roman; „anafora” alexandrină din papirusul de la Strassbourg şi „anafora” din Biserica din Alexandria, Antiohia, Roma.

atât centralitatea relatării cinei cât şi sensul actului de mulţumire, al anamnezei, al epiclezei, al jertfei (sacrificiului, oferirii, mijlocirii), al unităţii Bisericii.

Cu acest spirit, Biserica Catolică a promovat mai multe întâlniri ecumenice la nivel oficial care au avut în centrul discuţiilor tema Euharistiei: două între anglicani şi catolici[12], două între catolici şi luterani[13], două între catolici şi metodişti[14], o întâlnire între catolici şi ortodocşii calcedonieni[15], una între catolici şi reformaţi[16], iar Comisia Credinţă şi Constituţie din Consiliul Ecumenic al Bisericilor a elaborat două documente[17], dintre care cel mai important este cel de la Lima (1982)[18].

Documentul de la Lima este o sinteză teologică ce urmează din aproape conţinuturile rugăciunii euharistice, iar schema acesteia este reluată şi în partea de celebrare. Însă rugăciunea euharistică compusă pentru această întâlnire, numită de la Lima, nu s-a bucurat de consensul general.

Deocamdată conceptul de *memorial* a devenit un patrimoniu comun, dar nu pare a fi cel mai fundamentat. Termenul *euharistia* nu este acceptat de creştinii evanghelici, care preferă să vorbească despre *Cina Domnului*, motivele fiind certurile din timpul reformei cu privire la semnificaţia pe care catolicii o păstrează pentru trupul şi sângele lui Cristos; creştinii catolici rămân legaţi în

---

[12] COMMISSIONE INTERNAZIONALE ANGLICANA – CATTOLICA ROMANA, *Dichiarazione concordata sulla dottrina eucaristica* (Windsor 1971): EnchOe, I, 11-16; IDEM, *Chiarimento circa la dichiarazione concordata sulla dottrina eucaristica* (Salisbury 1979): EnchOe, I, 17-25.

[13] COMMISSIONE CONGIUNTA CATTOLICA ROMANA – EVANGELICA LUTERANA, *La cena del Signore* (1978): EnchOe, I, 549-653; ISTITUTO DI RICERCHE ECUMENICHE DI STRASBURGO, *Dichiarazione sull'ospitalità eucaristica fra i cattolici e i luterani* (Strasburgo 1973): EnchOe, I, 838-853.

[14] COMMISSIONE MISTA CHIESA CATTOLICA – CONSIGLIO METODISTA MONDIALE, *Rapporto degli anni 1967-1970* (Denver 1971): EnchOe, I, 929-933; IDEM, *Rapporto degli anni 1972-1976*: EnchOe, I, 969-977.

[15] COMMISSIONE MISTA INTERNAZIONALE PER IL DIALOGO TEOLOGICO TRA LA CHIESA CATTOLICA ROMANA E LA CHIESA ORTODOSSA, *Il mistero della chiesa e dell'eucaristia alla luce del mistero della santa Trinità* (München 1982): EnchOe, I, 1028-1039.

[16] COMMISSIONE MISTA DI STUDIO CATTOLICA ROMANA – RIFORMATA, *La presenza di Cristo nella chiesa e nel mondo* (Roma 1977): EnchOe, I, 119-1129.

[17] COMMISSIONE FEDE E COSTITUZIONE DEL CONSIGLIO ECUMENICO DELLE CHIESE, *Un solo battesimo, una sola eucaristia e un reciproco riconoscimento dei ministeri* (Accra 1974): EnchOe, I, 1337-1390; IDEM, *Battesimo, eucaristia, ministero* (Lima 1982): *EnchOe*, I, 1391-1447.

[18] Cf. COMMISSIONE TEOLOGICA MISTA ORTODOSSA ROMENA E ANGLICANA, *Dichiarazione sulla santa eucaristia* (Bucarest 1935): EnchOe, I, 265-266. Acest document precede cu jumătate de secol stilul actual al dialogului teologic dintre Biserici.

continuare de devoţiunea euharistică, ceea ce în ochii unora ar fi un fel de obstacol în calea participării active la Euharistie[19], iar creştinii ortodocşi, după cum se vede, insistă asupra epiclezei, în defavoarea altor semnificaţii ale Euharistiei.

Privind retrospectiv drumul ecumenic în legătură cu Euharistia, constatăm că fragmentările de orice fel ale semnificaţiilor ritului euharistic conduc la sărăcie spirituală şi chiar la posibile devieri. De aceea, este necesară aprofundarea celebrării euharistice atât la nivel teologic cât şi practic (procesiuni, devoţiuni, binecuvântări euharistice etc.), pentru a putea înţelege Euharistia ca act de mulţumire al unei adunări ecleziale, ca hrană a nemuririi, pe care cei botezaţi o primesc de la Cristos – Cuvântul şi Pâinea Vieţii –, spre zidirea Bisericii una şi nedespărţită.

În paginile care urmează, prezentăm textul conferinţelor de la colocviul teologic romano-catolic – ortodox organizat de Institutul Teologic Romano-Catolic în colaborare cu Facultatea de Teologie Ortodoxă din Iaşi între 22 şi 23 noiembrie 2000, în *Aula Magna* a Seminarului diecezan din dealul Copoului. Din comunicările ştiinţifice şi din discuţiile care au avut loc, se desprind câteva idei fundamentale: diferitele forme (semnificaţii, denumiri) de manifestare ale credinţei şi practicii euharistice coexistă în sânul tradiţiei catolice şi ortodoxe; precizarea unui sens sau a unui termen euharistic s-a făcut în funcţie de necesităţile spirituale ale unei epoci sau alta; reflecţia inteligentă şi curajoasă asupra izvoarelor biblico-patristice descoperă o structură teologică comună pentru catolici şi ortodocşi, cu referire la legătura dintre episcop (preot, diacon), Euharistie şi Biserică (poporul credincios). În sfârşit, colocviul a pus în lumină un fapt îmbucurător: „Faceţi aceasta în amintirea mea!” răsună cu putere, deşi pe tonuri diferite, atât în Biserica Catolică cât şi în Biserica Ortodoxă. Euharistizarea lumii şi a omului din cele două Biserici poartă nume diferite reflectând diferitele accente ale „ascultării credinţei” (*Rom* 1,6), însă fundamentează speranţa comună că toţi creştinii îi sunt „dragi lui Dumnezeu” (*Rom* 1,7), şi iubirea lui faţă de ei ţine până la sfârşit (*In* 13,2).

---

[19] Înţelegerea justă a devoţiunii euharistice nu împiedică, ci, dimpotrivă, favorizează participarea în condiţiile cuvenite la Euharistie. Devoţiunea euharistică este o pregătire sau o prelungire în spirit a trăirii euharistice.

SEMNIFICAŢIA PÂINII ŞI A VINULUI ÎN CĂRŢILE VECHIULUI TESTAMENT

Pr. prof. dr. Petre Semen
Facultatea de Teologie Ortodoxă, Iaşi

Se ştie că din timpuri imemoriale elementul constitutiv al religiei a fost sacrificiul sub diversele sale forme prin care omul şi-a exteriorizat sentimentul religios. Aducerea de sacrificii, alături de invocarea numelui divin (*Gen* 4,26), ţine de conştientizarea stării de vinovăţie a omului, dintotdeauna şi de pretutindeni, faţă de divinitate. Cu alte cuvinte, ideea de jertfă apare după căderea omului în păcat şi reprezintă, printre altele, „efortul de a stabili o punte între om şi Dumnezeu, în pofida distanţei datorate contingenţei şi mai ales păcatului omului în speranţa de a găsi la Dumnezeu ascultare, bunăvoinţă şi primire”[1].

Din prima carte a Bibliei rezultă că iniţiativa aducerii de sacrificii aparţine omului iar jertfa consta din produsele pământului lucrat de om (*Gen* 4,3) şi sacrificarea celor întâi-născuţi din turme (*Gen* 4,4) iar în ce priveşte varietatea şi abundenţa jertfelor care a caracterizat cultul divin israelit a fost reglementată amănunţit de către legislatorul Moise, din porunca divină (*Lev* 1-7). Prin renunţarea la o parte din bunurile sale, omul trebuia să-şi exprime ideea de renunţare la păcat şi preferinţa sa pentru Dumnezeu[2].

Ofrandele sacrificiale proveneau din regnul animal ca şi din cel vegetal. Dintre produsele muncii omului rezultate din cultivarea pământului, adică cele vegetale, nu lipsea făina de grâu de cea mai bună calitate, pâinea nedospită, sarea şi vinul.

În cele ce urmează ne vom referi la utilizarea şi la semnificaţia pâinii şi a vinului în viaţa de toate zilele a omului din perioada biblică vechitestamentară şi rolul acestor două elemente în cultul divin public.

Cuvântul ebraic „lehem” care semnifică hrană în general (*Gen* 43,3) apare de peste 239 de ori în cărţile Primului Testament şi de 79 de ori în cel de-al doilea[3]. Se menţionează foarte frecvent că pâinea era hrana de bază pentru cei mai mulţi oameni din perioada biblică a poporului Israel. Prin expresia „a

---

[1] H. Fries, ed., *Encyclopédie de la foi*, II, Cerf, Paris 1965, 80.
[2] P.M. De la Croix, *L'Ancien Testament source de vie spirituelle*, Paris 1952, 154.
[3] J.A. Brooks, „Bread”, în *Holman Bible Dictionary*, Nashville-Tennesse 1991, 209.

mânca pâine", „a frânge pâinea" ori simpla aluzie la cuvântul „lehem", se înţelege a se hrăni, a mânca pâine sau a servi masa. Fiind un element esenţial pentru reînnoirea resurselor de energie ale omului, pâinea era considerată ca un dar divin prin excelenţă (*Ps* 104,14) şi de aceea credinciosul israelit se simţea îndatorat să-i mulţumească lui Dumnezeu. Ea era totodată şi icoană a hranei în general, după cum am arătat mai sus, încât lipsa de pâine însemna de fapt lipsa totală de hrană (*Gen* 28,20; *Am* 4,6). Când s-a referit la pâine, Domnul Hristos a avut în vedere hrana în general, mai cu seamă atunci când i-a învăţat pe ucenicii săi cum să se roage (*Lc* 11,3). Ba chiar mai mult, a avut în vedere şi darurile spirituale (*Mc* 14,22) şi de fapt toate câte îi sunt necesare omului în această existenţă efemeră[4]..

Cu toate că pâinea reprezenta elementul de bază al hranei, după cum spunea şi psalmistul că „pâinea întăreşte inima omului", deoarece în caz de necesitate aceasta putea suplini orice alt aliment, la mese festive precum şi la ceremonii importante se folosea împreună cu vinul, un element esenţial care înveselea inima omului (*Ps* 104,16-17).

Pregătirea pâinii, ca de altfel şi coacerea şi consumarea acesteia era legată în mod direct de viaţa agricolă şi presupunea o oarecare stabilitate a omului într-un loc dat, iar frecventele expresii biblice: „pâine şi apă" şi „a mânca pâine şi a bea apă" exprimau minimul vital al omului (*Iob* 22,7)[5]. Pâinea şi apa puteau constitui hrana obişnuită a soldatului (*1Sam* 16,20), a celui ce postea (*Ez* 4,9-13) sau a celui din detenţie (*1Rg* 22,27).

1. Pâinea (azima) în cultul divin mozaic

Pe lângă utilitatea imediată din viaţa cotidiană a israeliţilor, alături de darurile de jertfe aduse de credincioşi înaintea lui Dumnezeu la templu figura şi pâinea ca un element complementar al jertfei (*Lev* 2,4-10). Aducerea ei era desigur impusă prin hotărâre divină spre a simboliza prezenţa permanentă a lui Dumnezeu în mijlocul poporului său preferat (*Ex* 25,23-30; *Lev* 24,5-9). Legea lui Moise îi asigura pe israeliţi că pâinile aduse ca pârgă Domnului (*Lev* 23,20), pâinile darurilor legănate şi pâinea care însoţea sacrificiul de împăcare erau jertfe agreate de Dumnezeu deoarece rezultau din efortul propriu în lucrarea

---

[4] Cf. D. SESBOÜÉ, „Pain", în *Vocabulaire de Théologie Biblique*, ed. X. LEON-DUFOUR, Cerf, Paris 1988[6], 875.

[5] Cf. J. ARGAUD, „Pain", în *Dictionnaire Encyclopédique de la Bible*, Brepols, Paris 1927, 949-950.

pământului şi ca urmare îi reprezentau plenar. De asemenea un loc foarte important între darurile fiilor lui Israel erau şi darurile de pâine aduse în fiecare săptămână pentru a fi prezentate înaintea feţei Domnului şi aşezate pe masa de aur, special amenajată din sfânta. Acestea erau 12 la număr ca să le reprezinte pe toate seminţiile israelite (*Lev* 24,7; *Ex* 28,10-12; 24,4; 28,21) şi se numeau „lehem happanim", adică „pâinile feţei" sau „pâinile punerii înainte". Rostul lor era de a semnifica neîntrerupta comuniune a poporului cu Dumnezeu, dăruitorul tuturor bunătăţilor materiale şi spirituale de care beneficiau toţi membrii comunităţii israelite şi din care măcar o parte să fie adusă mereu acestuia în semn de gratitudine[6]. Pregătite de către fiii lui Kehat (*1Cr* 9,32) din făină de grâu de cea mai bună calitate şi fără aluat, după cum ne informează şi Josephus Flavius[7], numite şi pâinile personale ale lui Iahve, constituiau o garanţie continuă a legământului celor 12 triburi cu Dumnezeu. Dispuse pe două rânduri pe masa de aur, la care se mai adăuga tămâie curată şi sare care se ardeau pe altarul tămâierii, spre aducere aminte (*az'karah*), pâinile se considerau sfinţenie mare şi ca urmare se consumau numai la sanctuar de către preoţii oficianţi (*Lev* 24,5-9). De altfel toate darurile aduse de către credincioşii israeliţi şi arse în incinta templului purtau denumirea generică de *az'karah* (aducere aminte), probabil în ideea de a-i aminti continuu ofertantului de Dumnezeu, sursa oricărei binecuvântări. Acel dar se putea constitui însă, după cum sublinia şi Roland de Vaux, şi într-un fel de garanţie că aducând lui Dumnezeu câte o parte, de cele mai multe ori nesemnificativă din produsele muncii sale, credinciosul era mereu predispus să-şi amintească de Stăpânul său ca de o inepuizabilă sursă de binefaceri[8].

Practica aducerii pâinii la templu, împărţirea acesteia cu Domnul nu ţinea doar de aspectul formal al cultului, ci avea şi un vădit rol pedagogic. Se voia deprinderea credinciosului de a împărţi pâinea sa cu cineva, obişnuinţa acestuia de a fi ospitalier, de a oferi pâinea celui călător, celui flămând, celui trimis de Dumnezeu (*Gen* 18,5; *Lc* 11,5-11)[9]. Altfel spus, pâinea era şi un simbol al carităţii (*Prov* 22,9; *Ez* 18,7-16; *Iob* 31,17; *Is* 58,7).

Din perspectiva biblică însă pâinea nu trebuia să reprezinte doar o sursă de existenţă. Când credinciosul israelit trudea doar pentru pâinea care nutreşte trupul ieşea din normalitate.

---

[6] Cf. „Pain", în *Nouveau Dictionnaire Biblique*, Emmaus, 1992, 951.

[7] Cf. JOSEPHUS FLAVIUS, *Antichităţi Iudaice*, Hasefer, Bucureşti 2000, 148.

[8] Cf. R DE VAUX, *Les Institutions de l'Ancien Testament*, Cerf, Paris 1991, 300-301.

[9] Cf. D. SESBOÜÉ, „Pain", 875.

În majoritatea cazurilor pâinea aducerii înainte împreună cu aceea care completa anumite sacrificii era nedospită deoarece pâinea cu aluat era restrictivă, din două raţiuni: în primul rând, pentru că aluatul le amintea israeliţilor de trecutul lor păcătos de care se impunea să se detaşeze pentru totdeauna şi să se angajeze la o nouă viaţă corespunzătoare cu divinitatea[10], iar în al doilea rând, înlăturarea aluatului ca pe ceva care simboliza stricăciunea. De aceea pentru a înlătura orice urmă sau chiar şi sugestie a păcatului, în zilele celebrării Paştelui, credincioşii Vechiului Legământ erau obligaţi de Lege să înlăture din casa şi de la mesele lor orice urmă de aluat pentru a-i conştientiza cât mai mult de obligaţia îndepărtării de păcat[11]. Tot ca la un simbol s-a referit şi Mântuitorul când a vorbit despre aluat pentru a condamna ipocrizia fariseilor şi a lui Irod (*Lc* 12,1-8,15). Ca urmare, ucenicii au fost îndemnaţi să rămână cât mai departe de aceia spre a nu fi corupţi ca ei.

2. Sensul metaforic al pâinii şi vinului

Credinciosul israelit nu privea pâinea numai ca pe un dar divin (*Ps* 104,14) şi sursă a existenţei, ci avea şi un important aspect simbolic. Pâinea apare adesea ca imagine a legământului dintre doi parteneri (*Gen* 31,54), a bunei înţelegeri (*Abd* 7) şi a înţelepciunii (*Prov* 9,5). Tot în sens metaforic, psalmistul vorbeşte despre cel ce suferă şi se consideră abandonat de către Dumnezeu că se hrăneşte cu pâinea suferinţei deoarece îşi mănâncă pâinea cu lacrimi (*Ps* 79,6) şi amestecată cu cenuşă (*Ps* 101,10; *Is* 30,20). Despre cel păcătos, Biblia afirmă că mănâncă pâinea nelegiuirii şi bea vinul silniciei (*Prov* 4,17) şi al leneviei (*Prov* 31,27).

Cel dintâi text biblic în care sunt amintite pâinea şi vinul la un loc este *Gen* 14,18, unde se relatează despre Melchisedek, regele Salemului, că le-a adus daruri. Tradiţia patristică a interpretat textul ca relatând de fapt despre o jertfă nesângeroasă şi o prefigurare a Sfintei Euharistii şi totodată o ofrandă a comuniunii lui Avraam cu cel care-i slujea Dumnezeului celui Preaînalt. Ba şi mai mult, unii Sfinţi Părinţi au sugerat că în persoana lui Melchisedek ar fi apărut însuşi Fiul lui Dumnezeu iar prin întâlnirea cu patriarhul şi prin împărtăşirea din pâine şi vin a avut loc comuniunea între cei de faţă. Într-adevăr, prin însăşi alcătuirea sa pâinea poate fi expresia unei legături, a unei comuniuni (*Ps* 40,9), încât nu întâmplător aproape fiecare sărbătoare israelită începea cu pâine şi

---

[10] Cf. M. COCAGNAC, *Simbolurile biblice. Lexic teologic*, Humanitas, Bucureşti 1997, 159.
[11] Cf. J. JEREMIAS, *Les paraboles de Jésus*, Göttingen 1961, 209.

uneori şi cu vin, hrana şi băutura ce simbolizau bucuria de a fi împreună. Cu toate acestea, Scriptura nu-i agrea pe cei înclinaţi spre consumul excesiv de vin. Aceasta rezultă şi din faptul că faţă de alţi termeni biblici, cuvântul „*yain*” este mai restrictiv utilizat. Astfel că nu apare decât de 141 de ori în Primul Testament, pentru a reţine de la vinul obţinut prin fermentare sau nefermentare. Rezultatele folosirii excesive a vinului au fost cel mai adesea destul de tragice pentru om (*Gen* 9,20; *Prov* 23,29-35) şi de aceea se şi recomanda folosirea mai mult a mustului proaspăt „*tiroş*” care apare de 38 de ori în Vechiul Testament, dat şi copiilor (*Lam* 2,12). Efectele dezastruoase ale consumului exagerat de vin sunt prezentate de Biblie nu pentru a găsi justificare celor dedaţi băuturii, ci mai cu seamă ca cititorul să ia aminte. Vinul l-a determinat să aibă o ţinută indecentă atrăgând blestemul asupra întregii familii, ba chiar şi asupra urmaşilor, iar mai târziu, tot consumul excesiv de vin a născut păcatul incestului lui Lot cu fiicele sale (*Gen* 19,31-38).

Cum Ţara Sfântă deţinea un sol şi o climă foarte favorabile culturii viţei de vie şi pentru că vinul se găsea din abundenţă, asociat cu grâul, era icoana abundenţei şi totodată semn al binecuvântării divine (*Gen* 27,28). Deşi pâinea şi vinul nu lipseau dintre ofrandele aduse pe altar (*Ex* 29,40), totuşi lui Moise i s-a poruncit să le interzică preoţilor de a consuma vin din cel fermentat sau alte băuturi ameţitoare; „când vor intra în Cortul Întrunirii, ca să nu moară” (*Lev* 10,9-10). Nici celor care depuneau votul de nazireu nu le era permisă consumarea de vin pe tot timpul votului (*Num* 6,3; *Dt*,14,26), pentru a nu cădea în alte păcate grave care să-i facă improprii calităţii de consacraţi total lui Dumnezeu[12].

Nu puţine sunt textele biblice în care pâinea apare ca o imagine a cuvântului care iese din gura lui Dumnezeu (*Dt* 8,3; *Mt* 4,4) sau a lui Iisus Hristos, Fiul său (*In* 6,33.35), ca de altfel şi a trupului său (*Mt* 26,28; *In* 6,54-55) dăruit lumii pentru viaţa veşnică (*In* 6,51). Autorul *Cărţii Proverbelor* dă sfat celui neînţelept să intre să mănânce pâinea şi să bea vinul priceperii (*Prov* 9,4-6), are în vedere hrana spirituală şi implicit foamea de cuvântul lui Dumnezeu pe care, pentru poporul biblic, o anticipează profetul Amos; „Iată vin zile, zice Domnul Dumnezeu, când voi trimite foamete în ţară, dar nu o foamete de pâine şi nu o sete de apă, ci de auzit cuvintele Domnului” (*Am* 8,11). În opinia lui Amos, foamea spirituală apare ca cea mai gravă dintre pedepsele divine abătute asupra credincioşilor israeliţi pentru că au neglijat cuvântul lui Dumnezeu, îndeosebi

---

[12] Cf. „Vin şi băutură”, în *Dicţionar Biblic*, Oradea 1995, 1338.

cei din regatul de nord care i-au refuzat şi uneori chiar alungat din ţară pe profeţi (*Am* 2,12; 13,16). Dintre toţi profeţii, Amos compară cel mai insistent pâinea cu cuvântul divin uneori nemaidorit de oameni încât, din îndemnul Duhului, profetul anunţă o vreme de foamete spirituală în sensul că Dumnezeu nu le va mai trimite profeţi care să-i înveţe poruncile lui. Foamea după cuvântul lui Dumnezeu, în accepţiunea biblică semnifica şi o întrerupere a comuniunii cu Dumnezeu concretizată prin retragerea ajutorului său şi refuzul de a mai răspunde prin profeţi, arhierei ori prin sorţii sfinţi Urim şi Tumim, care a început în vremea regelui Saul (*1Sam* 28,6) şi s-a accentuat mult în regatul de nord. Aici locuitorii, după exemplul conducătorilor lor politici, au acceptat sincretismul religios în locul Legii transmise prin Moise.

Din trista experienţă a lui Saul înţelegem că tot omul îl caută pe Dumnezeu şi însetează după cuvântul său mult mai stăruitor când este la ananghie. Din nefericire, Dumnezeu nu răspunde doar la iniţiativa omului întrucât se dovedeşte a fi dintr-un interes de circumstanţă. Altfel spus, când omul vrea să caute călăuzirea lui Dumnezeu exclusiv în timpul nenorocirilor, nu o va mai găsi[13].

Cel care nu mai vrea să consume pâinea cuvântului lui Dumnezeu şi rămâne în solitudine spirituală are adesea de suportat o pedeapsă mai grea decât una fizică[14]. Avertismentul profetului în cauză este din păcate actual fiindcă se ignoră, nu de puţine ori, cuvântul lui Dumnezeu, profeţiile realizate prin Duhul sunt neglijate, după cum subliniază teologul şi exegetul Pierre de Benoit[15].

3. Pâinea şi vinul în Noul Testament

Este arhicunoscut de către credincioşii ambelor Biserici istorice că dintre elementele necesare unei bune desfăşurări a cultului divin pâinea şi vinul ocupă un loc prioritar. De remarcat însă că Cina pascală la care a luat parte Hristos cu ucenicii săi n-a vrut nici pe departe să se constituie într-o simplă comemorare a paştelui iudaic din Legea Veche. Dimpotrivă, Hristos i-a dat un sens şi conţinut cu totul nou, motiv pentru care s-a şi numit sacrificiul Noului Legământ cu un aluat nou ce are menirea de a dospi întreaga frământătură[16].

---

[13] Cf. şi *Biblia de studiu pentru o viaţă deplină*, Bucureşti 1996, 1210.

[14] Cf. M. BASARAB, „Cartea profetului Amos. Introducere, traducere şi comentariu", *StTeol* 30 (1979) 531.

[15] Cf. P. DE BENOIT, *Trésors des prophetes*, Emmaus, (Suisse) 1984, 24.

[16] Cf. C. YANNARAS, *Abecedar al credinţei. Introducere în teologia ortodoxă*, Editura Bizantină, Bucureşti 1996, 155.

Cina creştină sau frângerea pâinii, aşa cum apare în scrierile neotestamentare, este într-adevăr şi o comemorare a cinei pe care a luat-o odinioară Iisus cu ucenicii Săi înaintea morţii ca de altfel şi după înviere, dar nu numai. Consumarea pâinii şi a vinului în timpul împărtăşirii de către creştini, spre deosebire de consumarea azimelor în Vechiul Legământ, are o întreită semnificaţie: a) anamnetică (*1Cor* 11,24-26; *Lc* 22,19) întrucât ne aminteşte de moartea mântuitoare a lui Hristos care ne-a izbăvit din împărăţia morţii; b) euharistică, deoarece ni se impune să-i mulţumim totdeauna lui Dumnezeu Care revarsă din belşug binefacerile asupra noastră din cauza jertfei lui Hristos; c) de actualizare, fiindcă presupune o părtăşie permanentă cu Hristos care, în cadrul jertfei euharistice se face pentru noi gazdă şi oaspete iar în perspectivă, jertfa aceasta anticipează viitoarea împărăţie a lui Dumnezeu când cei ce-L mărturisesc pe Hristos speră să fie împreună cu El (*Mt* 8,11; *Mc* 14,25), după cum El Însuşi a făgăduit[17]. Aşadar, prin frângerea pâinii euharistice, credincioşii creştini nu pot şi de fapt nici nu trebuie să se limiteze doar la amintirea nostalgică a Cinei Domnului, ci să fie convinşi efectiv de evenimentul mântuitor şi să se angajeze plenar în acel eveniment. Prin consumarea pâinii şi a vinului euharistic are loc o reală întâlnire a credinciosului cu Fiul divin înviat[18].

De aceea în tradiţia Bisericii s-a impus pregătirea credincioşilor înainte de întâlnirea lor cu Domnul Hristos. Se ştie că este vorba de o pregătire fizică şi spirituală. Această pregătire este de fapt începutul înnoirii spirituale, înnoire la care ne-a chemat Domnul şi pentru care a folosit imaginea vinului nou (*Mt* 9,17) motivată desigur şi de bucuria întâlnirii cu Dumnezeu.

4. Justificarea biblică a utilizării pâinii dospite în Biserica Răsăritului

Am arătat mai sus că aluatul ca semn al unei potenţiale corupţii şi a păcatului era exclus de la întrebuinţare în cult şi chiar de la consum în anumite sărbători religioase. Când i-a îndemnat pe Apostoli să evite aluatul fariseilor (*Lc* 12,1), Domnul i-a atenţionat printr-o metaforă că cei ce vor să menţină cu orice preţ relaţia personală cu Dumnezeu se cuvine să evite făţărnicia şi duplicitatea şi să fie sinceri (*Mt* 5,37) şi nevinovaţi ca porumbeii (*Mt* 10,16) iar nu să se abţină de la consumarea pâinii cu aluat. Acelaşi lucru l-a avut în vedere şi sfântul Pavel când a vorbit despre aluatul răutăţii şi al vicleniei (*1Cor* 5,8). Ca unul care era destul de bine iniţiat în Sfintele Scripturi şi un bun

---

[17] Cf. P.M. GUILLAUME, „Eucharistie", în *Dictionnaire Encyclopédique de la Bible*, 448.
[18] *Dictionnaire de la vie spirituelle*, 720.

cunoscător al practicilor rituale iudaice, a înţeles destul de bine că aluatul fariseilor şi al saducheilor (*Mt* 16,11-12) semnifica de fapt, o ţinută necorespunzătoare a acelora faţă de poruncile Legii. Din comportamentul acelora se observa un prea mare formalism şi prefăcătorie.

Biserica Ortodoxă s-a menţinut dintotdeauna pe tradiţia apostolică răsăriteană de a utiliza pâinea dospită la Sfânta Euharistie. Raţiunile acestei practici rezultă din aceea că Biserica Răsăritului a interpretat că dacă Mântuitorul a comparat trupul Său cu pâinea care s-a coborât din cer şi n-a mai precizat ce fel de pâine, cum se arată în Primul Testament (*Lc* 2,11), nu se mai poate vorbi de vreo restricţie în acest sens. Pe de altă parte, este foarte adevărat că aluatul şi drojdia, după Biblie, nu reprezintă doar icoana păcatului, ci şi un simbol al transformării spirituale la care cheamă Evanghelia lui Hristos pe toţi cei care vor să acceadă în împărăţia lui Dumnezeu. Domnul Iisus tot sensul metaforic l-a avut în vedere când a rostit pilda cu aluatul pe care l-a luat o gospodină şi l-a ascuns în trei măsuri de făină de grâu, ca să se dospească toată frământătura (*Mt* 13,37). Din perspectiva pildei, aluatul este deci metafora pentru noul popor al lui Dumnezeu[19], ce este transformat prin puterea harului divin[20]. El lucrează din interiorul fiinţei umane trasformând-o întocmai cum aluatul face să crească frământătura de făină în care este ascuns[21]. Se poate merge şi mai departe cu analogia precizând că de fapt şi comunitatea creştină, indiferent de dimensiunile sale, poate introduce în lume fermentul pascal pe care o ajută efectiv să se transforme. Aluatul simboliza, aşadar, împărăţia cerurilor întrucât aceasta, spre deosebire de împărăţiile lumeşti care de cele mai mult ori dezbină ori adună cu forţa brutală, uneşte cu ea în mod cu totul paşnic şi-i transformă din interior pe cei care primesc credinţa în Hristos şi colaborează efectiv cu harul. Începutul lucrării este de cele mai multe ori abia perceptibil şi porneşte de la un lucru în aparenţă insignifiant, de la un cuvânt scripturistic spus ori lecturat la timpul potrivit sau de la o cântare liturgică ce provoacă starea de *catarsis*[22].

În ceea ce priveşte folosirea pâinii dospite la Euharistie în Biserica Ortodoxă, în accepţiunea sfântului Simeon al Tesalonicului, preînchipuie venirea înaintea lui Dumnezeu cu un suflet desăvârşit şi mărturisirea întrupării desăvârşite a Cuvântului, care s-a făcut trup neschimbându-se, fiind cu suflet cuvântător şi gânditor, Dumnezeu desăvârşit şi om desăvârşit. Acelaşi Sfânt

---

[19] Cf. J. JEREMIAS, *Les paraboles de Jésus*, 209.
[20] Cf. F.G. WHITE, *Parabolele Domnului Hristos*, Bucureşti 1995, 61.
[21] Cf. W. HARRINGTON, *Il parlait en paraboles*, Cerf, Paris1967, 75-76.
[22] Cf. *Dictionnaire de la Vie Spirituelle*, 720.

Părinte precizează că cele trei elemente componente ale pâinii: făina cu aluatul, apa şi sarea înseamnă cele trei părţi ale sufletului aduse în cinstea Treimii. De asemenea făina cu aluatul înseamnă sufletul, apa înseamnă botezul, iar sarea înseamnă gândul şi învăţătura cuvântului[23]. O altă subliniere a aceluiaşi este că noi, creştinii răsăritului ne deosebim şi de iudei prin aceea că sărbătorile lor impuneau utilizarea exclusivă a azimelor. Tot acesta precizează şi motivaţia folosirii de pâine dospită în Noul Legământ, care semnifica eliberarea de sub Lege a celor ce-L mărturisesc pe El. Pentru că El a fost om desăvârşit şi noi trebuie de asemenea să aducem pâine desăvârşită[24].

Résumé

On va se référer dans les pages suivantes à l'utilisation et à la signification du pain et du vin dans la vie quotidienne de l'homme de l'Ancien Testament et le rôle de ceux deux éléments dans le culte divin public.

Le mot hébraïque „lehem" signifie la nourriture en général (Gn 43, 3). Il était l'icône de la nourriture, d'une parte, parce que l'expression „manger du pain" signifie nourrir, et d'autre parte il signifie aussi des dons spirituels (Mc 14, 22).

Dans la liturgie divin mosaïque le pain était toujours un élément complémentaire du sacrifice (de l'offrande) (Lv 2, 4-10). Ainsi les douze pains appelés „lehem happanim" signifiaient la communion ininterrompue du peuple avec Dieu. La pratique d'apporter du pain au temple ne tenait pas seulement de l'aspect formel du culte, mais elle avait en même temps un rôle pédagogique. On avait en vue l'acquisition de l'habitude des fidèles de partager toujours leur pain avec quelqu'un envoyé peut-être par Dieu (Gn 18, 5; Lv 11, 5-11). Le pain avait souvent un sens métaphorique. Le psalmiste dit que celui qui souffre en se considérant abandonné par Dieu qu'il mange le pain de la souffrance en mangeant son pain avec des larmes (Ps 79, 6) et mélangé de cendre (Ps 101, 10; Is 30, 20). Le pain et le vin apportés par Melchisédech, le roi de Shalem comme dons sans sang (Gn 14, 18), ont été interprétés dans la tradition patristique comme une préfiguration de l'Eucharistie.

Il y a une multitude des textes bibliques dans lesquels le pain apparaît comme une image de la parole qui sort de la bouche de Dieu (Dt 8, 3; Mt 4, 4) ou de Jésus Christ, son Fils (Jn 6, 33;35), ou de son Corps (Mt 26, 28; Jn 6, 54-55).

[23] Cf. SIMEON AL TESALONICULUI, *Tratat asupra tuturor dogmelor creştine*, 82.
[24] Cf. SIMEON AL TESALONICULUI, *Tratat asupra tuturor dogmelor creştine*, 85.

Le prophète Amos utilise le mot „lehem" comme une image d'une autre réalité. De tous les prophètes de l'Ancien Testament, il compare d'une manière plus insistante le pain avec la parole divine. Dans son opinion, la faim spirituelle (la faim selon la parole de Dieu) signifie l'interruption de la communion avec Dieu, concrétisée par la retraite de son aide et le refus de répondre par le prophètes, les prêtres ou par les sorts saints Urim et Tumim qui a commencé pendant le roi Saul (1 Sam 28, 6). De la triste expérience de Saul, on comprend que chaque homme cherche Dieu et a soif de sa parole avec plus insistance quand il se trouve en embarras. D'après les enseignements des Saints Ecritures résulte que Dieu nous invitent a Le chercher toujours pour Lui-Même, pas seulement pour Ses dons ou Son aide.

Dans la liturgie du Nouveau Testament, le pain et le vin ne manquaient jamais. La consommation du pain et du vin par le chrétiens pendant la Communion d'après la volonté de Jésus Christ a une triple signification: a) anamnetique (Lc 22, 19; 1 Cor 11, 24); b) eucharistique parce qu'elle nous oblige de rendre grâce toujours à Dieu pour le sacrifice de Son Fils; c) d'actualisation parce qu'elle suppose une collaboration permanente avec Jésus Christ.

On a déjà précisé que la pâte était un signe d'une potentielle corruption et du péché. C'est pourquoi il était exclu de l'emploi dans le culte et de la consommation pendant certaines fêtes religieuses. Pourtant l'Église Orthodoxe s'est maintenue toujours dans la tradition apostolique orientale en utilisant le pain avec levain dans l'Eucharistie. Elle justifie sa pratique par le fait que Jésus Christ, qui a comparé Son Corps avec le pain qui est descendu du ciel, n'a pas précisé quelle sorte de pain, comme a fait l'Ancien Testament. D'autre part, il est vrai que la pâte et le levain, selon la Bible, ne représentent pas seulement l'icône du péché, mais aussi un symbole de la transformation spirituelle à laquelle l'Evangile du Christ appelle tous ceux qui veulent accéder dans le royaume de Dieu.

En ce qui concerne l'emploi du pain a levain dans l'Eucharistie dans l'Église Orthodoxe, dans l'acception du Saint Simon du Thésalonique, il symbolise l'arrive devant Dieu avec une âme parfaite et le témoignage de l'Incarnation parfaite du Verbe qui s'est fait Corps sans se changer.

EUHARISTIA: MEMORIAL, ADUCERE DE MULŢUMIRE, PREZENŢĂ

Pr. conf. Alois Bulai
Institutul Teologic Romano-Catolic, Iaşi

Facem de la început precizarea că tema este foarte vastă şi de aceea ne vom limita la o prezentare succintă. Nu putem aborda toată problematica legată de această temă aşa cum a evoluat în istoria dogmelor şi a credinţei în Sfânta Euharistie, ci ne vom limita la datele oferite de textul biblic.

Lăsăm la o parte polemica suscitată de instituirea Euharistiei[1]. Adevărul cu privire la originile Euharistiei derivă din mărturia evangheliilor şi a sfântului Paul care documentează fără echivoc faptul instituirii ritului euharistic de către Isus Cristos în ajunul morţii sale. Patru sunt naraţiunile principale pe care le întâlnim în Noul Testament: *Mt* 26,26-28; *Mc* 14,22-24; *Lc* 22,19-20 şi *1Cor* 11,23-24[2].

---

[1] În privinţa ipotezelor raţionaliste cu privire la originea Euharistiei trimitem la articolul lui J. COPPENS, „Eucharistie", în *Dictionnaire de la Bible. Supplément*, II, Libraire Letouzey et Ané, Paris 1934, 1147-1167; A. PIOLANTI, *Il mistero Eucaristico*, Pontificia Accademia Teologica Romana, Vaticano 1996[4], 37-45. Menţionăm printre acestea *teoria dinamică* a lui A. Harnack (1891), *teoria simbolică* a lui A. Jülicher (1892) şi *teoria escatologică* a lui F. Spitta (1893). Explicând în mod natural sau raţional ultima cină aceşti critici au fost nevoiţi să rezolve problema ridicată de faptul că la numai 20 de ani după moartea lui Isus, sfântul Paul în *1Cor* (circa anul 57) vorbeşte despre Euharistie ca despre o taină care implică prezenţa reală a trupului şi sângelui Domnului oferite ca sacrificiu şi cauză a uniunii spirituale dintre credincioşi. În felul acesta într-un timp deosebit de scurt un rit pur simbolic ar fi suferit o astfel de transformare încât a dobândit un conţinut transcendent. Tentativele numeroase de a explica fenomenul se reduc la trei: transformarea a avut loc datorită aportului conştiinţei creştine, sau datorită unei infiltrări păgâne sau printr-o influenţă iudaică.

Menţionez că lucrarea lui Piolanti mi-a furnizat multe dintre ideile din prezenta conferinţă.

[2] În afară de aceste texte se referă la Euharistie: *In* 6,1-72; 13,1-37; şi câteva pasaje din *Scrisoarea către Evrei* dintre care 13,10 pare că se raportează în mod explicit la Euharistie. Interpretarea lui *1In* 5,8 este discutabilă, iar textele din *Ap* 3,20; *Lc* 24,42-43 şi *In* 21,13 nu au nici un raport cu Cina de pe Urmă.

Mt 26,26-28

„[26]În timp ce stăteau la masă, Isus luă pâinea şi, după ce rosti binecuvântarea, o frânse şi o dădu discipolilor săi zicând: «[27]Luaţi şi mâncaţi, acesta este trupul meu». Luă apoi o cupă şi, după ce rosti binecuvântarea, le-o dădu zicând: «[28]Beţi din ea cu toţii, căci acesta este sângele meu de legământ, care va fi vărsat pentru mulţi, spre iertarea păcatelor»”.

Mc 14,22-24

„[22]În timp ce stăteau la masă, luă pâinea şi, după ce rosti binecuvântarea, o frânse şi le-o dădu zicând: «Luaţi, acesta este trupul meu». [23]Luă apoi o cupă, aduse mulţumire, le-o dădu şi băură toţi din ea. [24]Şi le zise: «Acesta este sângele meu de legământ, vărsat pentru mulţi»”.

Lc 22,19-20

„[19]Apoi luă pâinea, aduse mulţumire, o frânse şi le-o dădu zicând: «Acesta este trupul meu dat pentru voi. Aceasta să o faceţi în amintirea mea». [20]La fel cupa, după cină, zicând: «Această cupă este legământul cel nou prin sângele meu, vărsat pentru voi»”.

1Cor 11,23-24

„[23]Căci eu de la Domnul am primit ceea ce v-am dat: în noaptea în care a fost trădat, Domnul Isus a luat pâinea şi după ce a adus mulţumire a frânt-o şi a zis: «[24]Acesta este trupul meu, pentru voi. Faceţi aceasta în amintirea mea»”.

Din lectura textelor se observă cu uşurinţă o concordanţă substanţială între toate documentele dar şi câteva diferenţe accidentale. Această *concordia discors*[3] lasă să se întrevadă o apropiere specială între Matei şi Marcu pe de o parte şi între Luca şi Paul pe de altă parte. În felul acesta se obişnuieşte a se vorbi despre două izvoare: unul petrin-aramaic, întrucât Marcu este discipolul lui Petru şi unul paulin, un pic grecizat, întrucât Luca a fost ucenicul lui Paul[4]. Ceea ce Paul „transmite” aşa cum el „a primit”, pare a fi o tradiţie liturgică. Acelaşi lucru putem să-l spunem despre textele sinoptice a căror concizie lapidară reflectă un context sobru, ritual. Ele scot în evidenţă modul în care primele comunităţi ecleziale celebrau Cina Domnului. Aceste două tradiţii diferă sub următoarele aspecte:

---

[3] Expresia îi aparţine lui A. PIOLANTI, *Il mistero...*, 47.

[4] P. BENOIT, „Eucharistie”, *Vocabulaire de Theologie Biblique*, X, ed. Leon Dufour, Cerf, Paris 1988[6], 404-405. Cf. R. TURA, „Eucaristia”, *Dizionario Teologico Interdisciplinare,* II, ed. L. Pacomio, Marietti, Casale Monferrato 1977, 148-149.

– în ceea ce priveşte momentul instituirii, izvorul petrin îl plasează în momentul cinei, în timp ce cel paulin îl plasează la sfârşitul ospăţului;

– în ceea ce priveşte cuvintele asupra pâinii, izvorul petrin transmite numai „acesta este trupul meu”, în timp ce cel paulin adaugă „dat pentru voi” sau simplu „pentru voi”;

– referitor la cuvintele asupra vinului, izvorul petrin vorbeşte mai întâi de sânge şi apoi de alianţă „acesta este sângele meu, al alianţei”, în timp ce izvorul paulin inversează, amintind mai întâi alianţa şi apoi sângele „acest potir este noua alianţă în sângele meu”;

– referitor la porunca de a reînnoi ritul euharistic, aceasta este omisă de izvorul petrin în timp ce este relatată de izvorul paulin: o dată de Luca şi de două ori în Paul.

Mărturia *Evangheliei după Ioan* (6,1-72) se referă la promisiunea Euharistiei. Celelalte texte din Noul Testament se referă la alte puncte ale conţinutului sau practicii euharistice.

Expresia sfântului Paul „ceea ce eu am primit de la Domnul, aceea v-am transmis şi vouă” (*1Cor* 11,23) deşi a dat loc la cele mai neaşteptate şi neverosimile interpretări din partea criticii protestante[5], ne conduce pe planul obiectivităţii realităţii. De altfel, expresia παραλαμβανειν ἀπό nu indică, în acest caz „a primi de la” Isus pe calea unei revelaţii imediate, ci prin tradiţie, o revelaţie mediată, sau prin ceilalţi apostoli care au fost martori direcţi ai învăţăturii lui Isus.

În capitolele 11-14 din *1Cor*, sfântul Paul îşi propune să restabilească obişnuinţele comune în toate Bisericile în integritatea lor. În acest context se înscrie şi pasajul care se referă la Euharistie. Aşadar şi pentru acest rit sfântul Paul îi face atenţi pe corinteni la tradiţiile comune ale tuturor Bisericilor, tradiţii care vin de la apostoli.

[5] Cf. A. PIOLANTI, *Il mistero...*, 47-48: orice instituire ar implica durata în timp a ceea ce se instituie; pentru ca un rit să fie instituit în mod regulamentar, se cere ca institutorul să dea un ordin sau să pună condiţii pentru durata acestei instituiri de-a lungul secolelor. Or, Euharis-tia este lipsită de această bază esenţială pentru instituirea sa permanentă: porunca lui Isus. Mărturia lui Paul n-ar fi credibilă pentru că, invocând un fel de revelaţie a lui Cristos glorificat, arată în mod clar că vrea să legitimeze în faţa credincioşilor, printr-o intervenţie divină, nou-tatea introdusă de el, atribuind-o unei porunci exprese venită din ceruri. Matei, care a fost prezent la Cina de pe Urmă şi Marcu, ucenicul lui Petru, martor auricular al ultimelor cuvinte ale Învăţătorului, nu spun nimic cu privire la repetarea banchetului euharistic. În sfârşit, Ioan, ucenicul care şi-a plecat capul pe pieptul Învăţătorului nu vorbeşte nimic despre instituirea care a avut loc în aceeaşi circumstanţă.

Termenul παραλαμβανειν apare de multe ori în scrisorile sfântului Paul (*Gal* 1,2.9.12; *Fil* 4,9; *Col* 2,6; 4,17; *1Tes* 2,13; 4,1; *2Tes* 3,6) şi în afară de *Col* 4,17 se foloseşte mereu pentru a indica o cunoaştere religioasă care este primită. Lăsând la o parte *Gal* 1,12 niciodată această cunoaştere nu este primită direct de la Cristos, ci printr-o învăţătură umană. E clar, aşadar, din stilul obişnuit al sfântului Paul că textul din *1Cor* 11,23 trebuie interpretat ca o revelaţie mediată.

Acest text are o asemănare evidentă cu 15,3: παρέδωκα γὰρ ὑμῖν ἐν πρώτοις ὅ καὶ περέλαβον: „V-am transmis ceea ce şi eu am primit". Or, în capitolul 15 sfântul Paul nu vorbeşte în nici un caz de o revelaţie, ci de o tradiţie pe care a primit-o de la apostoli. Aşadar *1Cor* 11,23 trebuie înţeles în acelaşi fel.

Anterioritatea Euharistiei faţă de sfântul Paul rezultă şi din sfântul Marcu. Independenţa acestui evanghelist faţă de *1Cor*11,23-25 este tot mai bine demonstrată, pentru că dacă Marcu ar fi depins de Paul, nu ar fi putut să omită porunca repetării ritului. Pe lângă aceasta, numai Marcu păstrează nuanţa escatologică a banchetului euharistic şi formula asupra potirului îi este cu totul proprie. Dacă Marcu nu depinde de Paul, atunci amândoi fac referinţă la un izvor comun mai vechi, adică suntem la originile predicării lui Petru şi a lui Matei şi a celorlalţi apostoli. Chiar la început, în Matei, se repeta fraza Domnului: „Acesta este sângele meu, al legământului". Acest fapt are o valoare deosebită pentru că face aluzie la legământul pe care Isus îl substituia celui mozaic în momentul în care celebra Euharistia. Aşadar Euharistia, ca element constitutiv al noului legământ, dobândeşte aceleaşi caractere de stabilitate şi perpetuitate, inerente conceptului alianţei.

Relatarea sfântului Luca (22,15-20) începe prin naraţiunea cinei legale:

> 15 Mult am dorit să mănânc acest paşte cu voi înainte de pătimirea mea. 16 Da, vă spun că nu-l voi mai mânca până nu se vor împlini în împărăţia lui Dumnezeu. 17 Luă apoi o cupă, aduse mulţumire şi zise: Luaţi-o şi împărţiţi între voi. 18 Căci vă spun: Nu voi mai bea de acum din acest rod al viţei până nu va veni împărăţia lui Dumnezeu,

şi continuă cu naraţiunea cinei euharistice (19-20). Relatarea sfântului Luca, în redactarea sa orientală[6], care trebuie admisă ca autentică, este independentă de cea a lui Paul, pentru că are o desfăşurare proprie prin descrierea celor două cine, cea legală şi cea euharistică, pentru că pune discursul escatologic înainte

---

[6] În unele manuscrise lipsesc vv. 19-20, care apar însă în familia de manuscrise orientale.

de instituirea Euharistiei, pentru că omite din acest discurs adjectivul „καινος”. Aşadar ne aflăm în faţa unei mărturii noi în favoarea instituirii Euharistiei din partea lui Isus care, după sfântul Luca, după consacrarea pâinii, a spus: „Faceţi aceasta în amintirea mea” (v. 19).

Sfântul Ioan nu relatează instituirea Cinei de pe Urmă, însă discursul său despre necesitatea Euharistiei, ca pâinea vieţii pentru toţi oamenii (6,51-55), nu ar fi fost relatat dacă în gândirea evanghelistului n-ar fi fost cunoscut de acum tuturor faptul instituirii Euharistiei.

Aşadar nucleul central al instituirii Euharistiei este Cina de pe Urmă. La gestul lui Isus din cenacol îşi au izvorul două tradiţii ale Bisericii primare: o memorie tipic cultuală care trebuie să se realizeze prin repetarea a ceea ce Isus a împlinit în ajunul morţii sale şi o memorie pe care trebuie s-o numim existenţială întrucât se realizează în comportamentul trăit în slujirea aproapelui. Cele două memorii, cultuală şi existenţială, nu sunt niciodată în contrast între ele: una o perfecţionează pe cealaltă şi amândouă provin de la Isus[7].

1. Euharistia - memorial

Pentru teologia modernă este de acum un dat sigur că Vechiul Testament este tipologic pentru Noul Testament[8]. În conceptul biblic timpul nu este clipa fugitivă care dispare repede în trecut, nici nu este o repetare monotonă într-o veşnică întoarcere, ci este un fragment dintr-un vast plan divin, punctat de marile opere ale mântuirii care constituie istoria mântuirii.

Temele biblice fundamentale care anunţă Euharistia sunt Paştele, alianţa şi banchetul mesianic escatologic.

Paştele este o sărbătoare veche atestată de *Cartea Exodului* (c. 12) care cuprinde două rituri: jertfirea mielului şi consumarea azimelor. Amândouă riturile erau celebrate în acelaşi timp, primăvara (*Ex* 12,2-20). În timp ce sărbătoarea azimelor ţinea o săptămână întreagă, jertfirea mielului putea să aibă loc numai în ziua a 14-a a lunii Nissan. La asfinţit era înjunghiat un miel sau un ied de un an „fără meteahnă şi fără pată” (*Ex* 12,5). Era mâncat „în aceeaşi noapte cu

---

[7] CONCILIUL AL II-LEA DIN VATICAN, Constituţia dogmatică despre revelaţia divină *Dei Verbum,* 16; cf. X. LEON DUFOUR, *La partage du pain eucharistique dans le N.T.*, Paris 1982, citat de A. PIOLANTI, *Il mistero...*, 50-51.

[8] *1Cor* 10,6: „Acestea au devenit pentru noi exemplu, ca să nu dorim răul, aşa cum l-au dorit ei”; *1Cor* 10,11: „Toate acestea li s-au petrecut ca un exemplu şi au fost puse în scris pentru învăţătura noastră, care întâmpinăm sfârşitul veacurilor”.

azime şi cu ierburi amare”. Detaliile acestei celebrări scot în evidenţă semnificaţia intimă a sărbătorii:

> [6]Să-l păstraţi până în ziua a 14-a a lunii acesteia; şi toată adunarea lui Israel să-l înjunghie seara. [7]Să ia din sângele lui şi să ungă amândoi stâlpii uşii şi pragul de sus al caselor unde îl vor mânca. [8]Carnea s-o mănânce chiar în noaptea aceea, friptă la foc; şi anume să mănânce cu azime şi cu verdeţuri amare. [9]Să nu-l mâncaţi crud sau fiert în apă, ci să fie fript la foc: atât capul, cât şi picioarele şi măruntaiele (*Ex* 12,6-9).

În felul acesta s-a format conceptul religios al trecerii din Egipt în Ţara Promisă unită cu ideea trecerii răscumpărătoare a lui Dumnezeu care îi cruţă pe primii născuţi ai lui Israel datorită sângelui mielului stropit pe uşorii uşilor poporului ales. În felul acesta, Paştele devine sărbătoarea eliberării şi a răscumpărării după ce Israel înfruntase cele mai mari riscuri sub mâna protectoare a lui Iahve. Sărbătoarea azimelor a fost legată şi ea de Paşte amintind de fuga din Egipt atunci când, din cauza grabei, n-au avut timp să fermenteze pâinea (*Ex* 12,3). În Ţara Făgăduită, cele două celebrări au rămas unite datorită unei legislaţii precise pe care o întâlnim în *Dt* 16,1-8 şi, în timp ce jertfirea mielului amintea eliberarea poporului ales de asupritori, azimele au devenit o chemare la purificare şi la reînnoire în ordinea mântuirii.

Un element constitutiv al celebrării Paştelui ebraic era „memorialul”. Memorialul (*zikkaron*) este o temă centrală în toată viaţa cultuală a Israelului şi în special în celebrarea pascală. Schimbul de raporturi reciproce între Iahve şi Israel se desfăşoară într-un context de memorie şi amintire reciprocă. Poporul ales în timpul aventurilor sale îi cere lui Dumnezeu să-şi amintească de promisiunile făcute părinţilor (*Ex* 32,13; *Dt* 9,27) şi de calamităţile care îl lovesc (*Lam* 5,1). Din partea sa, Dumnezeu îşi aduce aminte de Noe (*Gen* 9,15-16), de Abraham (*Gen* 19,29), de legământul său (*Lev* 26,44-45), de Efraim (*Ier* 31,20) şi promite să nu uite de alianţa sa în ciuda infidelităţilor Israelului (*Ps* 105,8; *Ez* 16,60). În această atmosferă de amintire reciprocă, trebuie înţelese cuvintele tipice ale „memorialului”: *azkarah, zeker, zikkaron* (de la rădăcina *zakar* = a aminti)[9]. Între aceste memorialuri, este o gamă vastă de nuanţe,

[9] Echivalentul grec al termenului ebraic, aşa cum este folosit în traducerea greacă a LXX, este *ἀναμνησις*. Se poate consulta articolul detaliat al lui J. BEHM, „ἀνάμνησις, ὑπόμνησις”, în *Grande lessico del Nuovo Testamento*, I, ed. G. KITTEL, Paidea, Brescia 1963, 939-943.

începând de la amintirea subiectivă până la amintirea obiectivă, fixată în rit[10]. Avem astfel *memorialul cuvintelor*, acela care este legat de lauda Domnului şi de proclamarea minunilor sale. Apoi avem un memorial (*zeker*) al numelui lui Iahve aşa cum este prezentat în *Ex* 3,15: „Dumnezeu a mai zis lui Moise: «Aşa să vorbeşti copiilor lui Israel: Domnul, Dumnezeul părinţilor voştri, Dumnezeul lui Abraham, Dumnezeul lui Isac şi Dumnezeul lui Iacob, m-a trimis la voi. Acesta este numele meu pentru veşnicie, acesta este *memorialul* meu din neam în neam”. Numele divin revelat este un semn concret de care se serveşte Israel pentru a-şi aduce aminte de Dumnezeul său. În sfârşit, avem un *memorial obiectiv* (*zikkaron*) adică un gest, un sunet, o celebrare, un rit stabilit de Dumnezeu pentru a aminti prin ceva concret, o altă realitate. Acesta este memorialul per antonomasia. Astfel sunt pietrele preţioase încastrate în efodul pectoral al marelui preot pentru a aminti triburile lui Israel înaintea Domnului (*Ex* 28,12). Este „cartea celor drepţi” înaintea lui Dumnezeu (*Mal* 3,16). Este sunetul trâmbiţei care anunţă sărbătorile cele mari (*Num* 10,1-10; *Lev* 23,24). Înainte de toate, *zikkaron* este numită celebrarea Paştelui care obiectivează amintirea evenimentelor care au însoţit eliberarea Israelului de sub asuprirea Egiptenilor şi a trecerii răzbunătoare a îngerului exterminator. Sunt tipice aceste două cuvinte: „Această zi va fi pentru voi *memorial*, voi îl veţi celebra ca pe o sărbătoare a lui Iahve şi pentru toate generaţiile îl veţi sărbători ca pe o lege perpetuă” (*Ex* 12,14). Şi mai sugestive sunt expresiile din *Ex* 13,3-9:

> 3 Moise a zis poporului: „Aduceţi-vă aminte de ziua aceasta, când aţi ieşit din Egipt, din casa robiei; căci cu mână puternică v-a scos Domnul de acolo. Să nu mâncaţi pâine dospită. 4 Astăzi ieşiţi în luna spicelor. 5 Când te va duce Domnul în ţara canaaniţilor, hetiţilor, amoriţilor, heviţilor şi iebusiţilor, pe care a jurat părinţilor tăi că ţi-o va da, ţară unde curge lapte şi miere, să ţii următoarea slujbă în luna aceasta. 6 Timp de şapte zile, să mănânci azime; şi în ziua a şaptea să fie o sărbătoare în cinstea Domnului. 7 În timpul celor şapte

---

[10] C. GIRAUDO, *La struttura letteraria della preghiera eucaristica*, Analecta Biblica 92, Pontificio Istituto Biblico, Roma 1989, 124-125. Pornind de la un studiu al lui B.S. CHILDS, *Memory and Traditon in Israel*, Londra 1962, autorul insistă asupra necesităţii de a analiza separat formele de *qal* şi *hifil* din rădăcina *z kr*. La forma *qal*, verbul înseamnă „a aminti, a menţiona, a aduce în memorie”, iar la forma *hifil*, nuanţa de bază este cea cultuală pornind de la termenul care desemnează acţiunea „de a pronunţa Numele” în timpul cultului (*Ex* 23,13), expresie tehnică ce desemnează momentul culminant al cultului, echivalând cu a-l mărturisi pe Iahve. Aceeaşi rădăcină însă mai are la forma *hifil* şi o semnificaţie juridică însemnând „a acuza” sau „a aminti păcatul, a mărturisi păcatul”. Însă şi o formă şi alta, îndreptându-se spre forma celebrativă îşi pierde conotaţia originară, juridică, şi se apropie de forma cultuală.

zile să mâncaţi azime; să nu se vadă la tine nimic dospit, nici aluat, pe toată întinderea ţării tale. [8]Să spui atunci fiului tău: «Aceasta este spre pomenirea celor ce a făcut Domnul pentru mine, când am ieşit din Egipt». [9]Să-ţi fie ca un semn pe mână şi ca un semn de aducere aminte pe frunte între ochii tăi, pentru ca legea Domnului să fie întotdeauna în gura ta; căci cu mână puternică te-a scos Domnul din Egipt" (cf. *Dt* 6,20-25).

Aşadar, *zikkaron* este un rit complex, instituit de Iahve, repetat periodic, care face vie în israelitul pios, pe de o parte amintirea beneficiilor primite şi stimulează simţul recunoştinţei faţă de Domnul iar, pe de altă parte, îl angajează într-un anumit fel pe însuşi Dumnezeu ca să-şi amintească de ceea ce a săvârşit pentru poporul său şi să reînnoiască minunăţiile sale şi gesturile pline de milostivire împlinite în trecut în favoarea Israelului. În celebrarea Paştelui, memorialul (*zikkaron*) constă înainte de toate în banchetul ritual.

Memorialul este tema primară a Paştelui care se dezvoltă pe două dimensiuni: *memorialul cuvântului* era constituit din relatarea Exodului. Îndată după *qiddush* intervenea întrebarea rituală a copilului la care răspundea tatăl familiei cu naraţiunea exodului părinţilor (*Ex* 13,8: „Să spui atunci fiului tău: «Aceasta este spre pomenirea celor ce a făcut Domnul pentru mine, când am ieşit din Egipt»"; cf. *Dt* 6,20-25). Prin acest accent personal („pentru mine, când am ieşit") *zikkaron* antrenează şi generaţia prezentă.

Pe de altă parte era *memorialul obiectiv,* constituit de banchetul pascal, întreţesut cu psalmi, imnuri şi binecuvântări. Toţi cei care participau la ospăţ luau parte şi se simţeau incluşi anticipat în eliberarea părinţilor „Nu numai părinţii noştri au fost răscumpăraţi de Dumnezeul cel sfânt, ci şi noi împreună cu ei, de aceea trebuie să-l preamărim, să-l lăudăm, şi să-l preaînălţăm pentru că ne-a condus... de la întuneric la lumina cea mare. Să cântăm, aşadar, în faţa lui un cântec nou: Aleluia". Israelitul nu se limita la amintirea trecutului pentru că trecutul angaja viitorul şi devenea într-un anumit fel prezentul[11]. Sunt semnificative cuvintele din *Ex* 12,42 „Noaptea aceea trebuie prăznuită în cinstea Domnului, pentru că atunci i-a scos din ţara Egiptului; noaptea aceea trebuie prăznuită în cinstea Domnului de toţi copiii lui Israel şi de urmaşii lor". Eliberarea din sclavia egipteană şi minunile mari care au însoţit-o erau evenimentul unic şi irepetabil în care poporul ales măsura forţa bunăvoinţei divine, izvor de nesecat al propriei mântuiri. Pe această paradigmă istorică s-a configurat

---

[11] Cf. P. LYONNET, *Eucharistia e vita christiana. Il sacrifficio della nuova Alleanza*, Roma 1982, 52, citat de A. PIOLANTI, *Il sacrificio...*, 60.

Paştele, sărbătoarea prin excelenţă a poporului evreu. Pentru contemporanii lui Isus Cristos, Paştele amintea şi alte nopţi emblematice pentru semnificaţia lor teologică: noaptea creaţiei, aceea a sacrificiului lui Isac pus pe altarul de jertfă, cea a exodului şi cea a răscumpărării finale[12]. Aşadar, în sărbătoarea Paştelui era rezumată toată istoria mântuirii de la creaţia lumii până la eliberarea escatologică.

Jertfirea mielului avea loc la sfârşitul zilei de 14 Nissan şi în timpul lui Cristos avea loc la templu. Semnificaţia sacrificală este evidentă. După căderea Ierusalimului, evreii împrăştiaţi în lume au păstrat ideea sacrificiului în celebrarea anuală a Paştelui. Rugăciunea îndreaptă mintea celui care se roagă către timpurile viitoare când se va celebra din nou Paştele în Ierusalimul restaurat pentru ca să ofere „sacrificii şi victime pascale, sângele cărora va fi vărsat pe pereţii altarului spre bunăvoinţă”.

În subfondul relatărilor instituirii Euharistiei se află şi sacrificiul alianţei de pe Sinai, termenul ebraic care indica alianţa (*b^{e}rit*), în limbajul oriental primitiv indica un pact stabilit între două grupuri sau două persoane, sigilat printr-un jurământ sau clauze juridice bilaterale. În primele timpuri, jurământul ritual consta într-un schimb de sânge între cele două părţi contractante pentru a semnifica comuniunea de viaţă şi de angajament. În capitolul 24,1-11 din Exod, sunt indicate elementele constitutive ale alianţei stabilite prin Moise între Dumnezeu şi poporul lui Israel: sunt prezente cele două părţi contractante, de o parte altarul care îl reprezintă pe Iahve, de cealaltă parte cele 12 triburi ale lui Israel reprezentate de cele 12 stele pe care Moise le-a înălţat în jurul altarului (*Ex* 24,4). Angajamentul bilateral este asumat în mod formal de cele două părţi contractante. Din relatarea biblică a întregului Exod rezultă angajamentul lui Dumnezeu în favoarea poporului său eliberat din sclavia Egiptului şi în drum către Ţara Promisă. Toate promisiunile făcute de Iahve îi sunt prezentate mediatorului alianţei sinaitice, Moise, care a stat faţă în faţă cu Domnul pe munte, de unde a coborât aducând dispoziţiile divine (*Ex* 19,3-6). Toate acestea erau cunoscute în acelaşi timp celor 12 triburi care experimentaseră faptele minunate ale lui Dumnezeu în trecerea Mării Roşii şi în traversarea pustiului până la muntele Sinai. Pe de altă parte, stropirea altarului cu sânge (care indica participarea lui Dumnezeu) fusese făcută înainte ca să fi fost citită cartea alianţei şi să fi fost aprobată de adunare. În felul acesta angajamentul lui Dumnezeu precede acceptarea triburilor lui Israel. Acum este rândul celeilalte părţi ca să-şi

---

[12] R. Le DÉAUT, *La nuit pascale*, Pontificio Istituto Biblico, Roma 1963, 76-336.

exprime angajamentul. Moise a luat cartea legământului şi a citit-o înaintea poporului care a spus: „Toate acestea le-a poruncit Domnul şi noi le vom face şi le vom urma" (*Ex* 24,6). Atunci intervine sacrificiul cu stropirea cu sânge a adunării. Mai înainte, Moise dăduse poruncă unor tineri israeliţi să ofere arderi de tot şi sacrificii ca jertfe de pace în cinstea Domnului (*Ex* 25,5). Scopul principal al acestor sacrificii era acela de a obţine sângele pentru împlinirea ritului constitutiv al alianţei: „Moise a luat sângele şi a stropit poporul zicând: «Iată sângele legământului, pe care l-a făcut Domnul cu voi pe temeiul tuturor acestor cuvinte" (*Ex* 24,8). Este de notat faptul că lectura Legii şi consimţământul adunării au avut loc între sacrificarea victimelor şi stropirea poporului cu sânge. În felul acesta, ritul alianţei este pus în centru, între cele două părţi principale ale sacrificiului. Sângele care este vărsat pe altar – care îl reprezintă pe Dumnezeu – şi asupra poporului, înseamnă că de acum înainte, între cele două părţi care contractează alianţa circulă acelaşi sânge şi aceeaşi viaţă formând din cei doi aproape o singură fiinţă vie.

Totul se încheie cu un ospăţ amintit în treacăt în *Ex* 24,9-11. Au luat parte la el Moise, Aron şi fiii săi şi cei 70 de bătrâni ai lui Israel, principalii reprezentanţi ai poporului. Este impresionantă expresia din text: „L-au văzut pe Dumnezeu, au mâncat şi au băut" (*Ex* 24,11).

Aceeaşi alianţă a fost reînnoită şi ratificată la Sihem de către Iosue (*Ios* 24). Alianţa de pe Sinai reînnoită la Sihem reprezintă consolidarea federaţiei celor 12 triburi axată pe arca alianţei care devine suportul şi epicentrul întregii vieţi religioase şi sociale a Israelului.

Importanţa acestui sacrificiu al alianţei este fundamentală pentru a înţelege şi a aprecia în semnificaţia sa cea mai profundă ceea ce Cristos a spus şi a făcut în timpul instituirii Euharistiei. Originalitatea evidentă a lui Isus Cristos constă în noutatea absolută a doctrinei care implică identitatea pâinii cu trupul şi a vinului cu sângele lui Cristos presupunând transsubstanţierea care implică transformarea pâinii în trupul şi a vinului în sângele lui Cristos. Tot atât de originală este şi structura frazei alese de Isus care respinge orice interpretare metaforică apropo de prezenţa reală. Domnul proclamă natura nouă a darurilor ospăţului în propoziţii specificative. El numeşte pâinea „trupul său dat" (*Lc* 22,19) şi conţinutul potirului (vinul) „noua alianţă în sângele său" (*Lc* 22,20; *1Cor* 11,24) şi „sângele său, al alianţei care este vărsat pentru mulţi" (*Mc*14,24). Aceste specificări sunt miezul afirmaţiilor euharistice[13]. Conceptele

[13] Cf. J. BONSIRVEN, *Teologia del Nuovo Testamento*, Torino 1952, 76.78.

„trupul", „sângele" nu pot fi luate ca o dihotomie, ca părţi ale omului, ci trebuie înţelese în sensul antropologiei semitice, pentru care omul este trupul său. De altfel, cuvântul „σωμα", trupul (în ebraică „basar"), înseamnă persoana fizică concretă. Acelaşi lucru trebuie să-l spunem, cu anumite nuanţe, despre termenul „ἅιμα", sânge (în ebraică „*dam*"), în Vechiul Testament considerat ca substrat al vieţii. Aşadar, Isus se prezintă pe sine în întregime în aceste două elemente de consumat la cină împreună. Mai mult decât atât, Răscumpărătorul afirmă o identitate între conţinutul potirului şi sângele alianţei (*1Cor* 11,24; *Lc* 22,20), noua alianţă prezisă de Ieremia (31,31) este fundamentată în sângele lui Isus care este vărsat ca sigiliu al pactului bilateral stipulat între Dumnezeu şi poporul său. Cristos parafează această alianţă prin moartea sa, dăruind ca băutură propriul său sânge. Cuvintele explicative ale lui Isus aşa cum le avem în forma cea mai veche în sfântul Paul şi Luca, atestă că darul de la ultima cină este Isus însuşi, „slujitorul lui Iahve" (*Is* 53,10; 52.13.15) care se supune morţii expiatoare, dar cu privirea îndreptată către victoria finală. Trebuie să recunoaştem că în cenacol Isus a făcut autocomunicarea sa prin darurile împărţite la masă ale pâinii şi vinului. Conţinutul cinei, inedit şi neauzit, dar conform gândului lui Isus care anunţase sfârşitul templului vechi, substituit definitiv de templul adevărat al trupului său (*Mt* 12,6; cf. *In* 2,19-22) în care „locuieşte în mod corporal divinitatea" (*Col* 2,9). În acest templu mistic va fi fixată în mod irevocabil „locuinţa lui Dumnezeu" (*shekinah*). Euharistia devine realizarea deplină a prezenţei lui Dumnezeu în mijlocul poporului său (*Ex* 37,27) şi a profeţiei lui Emanuel „Dumnezeu cu noi" (*Is* 7,14; *Mt* 1,21-23).

În felul acesta sunt împlinite şi substituite simbolurile şi riturile Vechiului Testament. Suportul Paştelui ebraic era mielul jertfit în templu şi consumat în timpul cinei rituale care constituia „memorialul" celei mai vechi sărbători a Vechiului Testament. La ultima cină, pe de o parte Isus este recunoscut ca noul miel adevărat, pe de altă parte el însuşi porunceşte ca gestul său asupra pâinii şi a vinului să fie repetat ca *memorial* al său. Chiar dacă Cristos nu s-ar fi identificat personal cu mielul pascal, este sigur că la Cina de pe Urmă s-a prezentat pe sine ca victimă sacrificală. De altfel, referirea Euharistiei la cruce, culmea misiunii Răscumpărătorului, este constitutivă. Legătura dintre cenacol şi Calvar este un fapt istoric evidenţiat de relatarea sinopticilor care văd cina ca pe o pregătire a pătimirii şi de sfântul Paul care face această afirmare explicită: „În noaptea în care a fost trădat" (*1Cor* 11,23). Din punct de vedere literar, relatarea ultimei cine este un inel din înşiruirea evenimentelor care descriu sfârşitul pământesc al lui Isus. În perspectivă teologică, legătura este şi mai evidentă: dacă pe de o parte, Domnul face aluzie la „vinul cel nou" care trebuie băut „în

împărăţia Tatălui meu" (*Mt* 26,29), pe de altă parte, afirmă cu claritate că nu va mai participa la un ospăţ pământesc: „De acum nu voi mai bea din rodul viţei până nu va veni împărăţia lui Dumnezeu" (*Lc* 22,18). Cu siguranţă în perspectiva cenacolului intră pătimirea. În special cuvintele pronunţate asupra darurilor exprimă iminenţa pătimirii: „Acesta e trupul meu *dat* pentru voi... A-cesta e sângele meu *vărsat* pentru voi... pentru mulţi, spre iertarea păcatelor" (*Mt* 26,26-28; *Lc* 22,19-20; *1Cor* 11,24). Aşa cum mielul jertfit constituia memorialul care reevoca nu numai în minte, ci şi în mod obiectiv în ritul anual solemn toată istoria eliberării din Egipt făcând să fie retrăită epopeea exodului şi ceea ce a fost trăit în precedenţă, la fel noul rit euharistic care implică prezenţa victimei care va fi jertfită ziua următoare pe Golgota, substituie vechiul *zikkaron* şi, depăşindu-l în grad eminent, devine *noul memorial* pe care fiii noului Israel îl vor repeta în fiecare zi pentru totdeauna. Cristos, de-a lungul cinei dă această poruncă: „Faceţi aceasta în amintirea mea" (*Lc* 22,19; *1Cor* 11,24). Apostolii care cunoşteau valoarea *zikkaron*-ului ebraic au înţeles cu claritate că Isus le cere să celebreze ritul împlinit în acel moment ca memorial a ceea ce se desfăşurase sub ochii lor. Textul din *Lc* 22,19 spune: „Faceţi a-ceasta în amintirea mea". Interpretarea acestei expresii se sprijină pe două concepte fundamentale: acela de *a face* şi acela de *a comemora*.

„Faceţi aceasta" – Domnul cere o acţiune, nu o amintire subiectivă. Acţiunea, în contextul liturgic în care a fost cerută trebuie să fie reţinută în sens cultual. Isus a impus un act de cult al cărui obiect este determinat de cadrul celebrării din cenacol. Este vorba de două gesturi împlinite de Isus în momentul instituirii Euharistiei, aşa cum este confirmat de sfântul Paul care aminteşte porunca repetată după amândouă consacrările (*1Cor* 11,24-25). În felul acesta Mântuitorul abrogă în mod tacit vechiul *zikkaron* al Paştelui ebraic şi instituie *memorialul Paştelui creştin.* Din mărturisirea dublă a lui Luca şi a lui Paul rezultă că trebuie repetat întregul rit săvârşit de Domnul: a binecuvânta, a mulţumi, a lua şi a mânca pâinea şi vinul consacrate (*Lc* 20,19; *1Cor* 24,25).

„În amintirea mea" (ἔις τὴν ἐμὴν ἀνάμνησιν) – arată că obiectul memoria-lului este Cristos însuşi în complexul misiunii sale în care este inclusă şi moartea şi învierea sa. Textul sfântului Paul asupra potirului (*1Cor* 11,25) sună în felul următor: „Faceţi aceasta *ori de câte ori* beţi în amintirea mea". Apoi apostolul, reflectând asupra poruncii lui Isus, o repetă şi într-un anumit fel o comentează cu autoritate: „Aşadar, ori de câte ori mâncaţi pâinea aceasta şi beţi din potirul acesta, moartea Domnului o vestiţi până când va veni!" (*1Cor* 11,26). Trebuie să subliniem că sfântul Paul, prin cuvântul o vestiţi (καταγγέλλετε) nu intenţionează numai repetarea cultuală a gestului lui Isus,

dar şi proclamarea evenimentului mântuirii împlinit de Cristos la ultima cină. Aceasta este, la fel ca în Psalmi, o relatare cu uimire şi cu laudă a minunilor lui Dumnezeu (cf. *Ps* 9,2; 25,7; 71,17 etc). Conţinutul acestei proclamări şi al acestei relatări este „moartea Domnului", nu numai ca fapt istoric, ci şi ca mister al credinţei şi eveniment al mântuirii. Apostolul, adăugând apoi „până când va veni", include cu claritate învierea lui Isus. Astfel a fost înţeleasă expresia paulină chiar de la început, astfel încât toate anaforele liturgice amintesc în anamneză moartea, învierea, înălţarea şi întoarcerea escatologică a Domnului. Acesta a fost răspunsul fidel al Bisericii faţă de porunca fondatorului ei în intenţia de a celebra misterul pascal care focalizează toate misterele mântuirii. Aşa cum alianţa ratificată la poalele muntelui Sinai prin Moise s-a încheiat cu un ospăţ (*Ex* 24,9-11) tot la fel noua alianţă stipulată în cenacol între Părintele ceresc şi noul Israel, prin mediatorul Cristos, s-a desăvârşit într-un ospăţ în care Isus însuşi a spus: „Beţi cu toţii, acesta este sângele meu, al alianţei" (*Mt* 26,28). În Noul Testament a doua parte contractantă este invitată să participe în mod direct la stipulare cooperând în mod personal. Acest fapt este indicat prin actul recerut de a lua sânge sub chipul vinului, ca legătură coagulantă între Cristos şi ucenicii săi. În vechea alianţă a fost suficientă stropirea cu sânge, un rit extern. Aici însă se cere ceva intim, ceva care atinge fiecare persoană. Se trece în mod evident de la cultul ritual la cultul personal, la fel ca de la victimele vechi, animale, substitutive ale oamenilor în sacrificiul ritual, la sacrificiul victimei divine Isus Cristos, sacrificiu personal. Acesta este cuvântul ascendent al adevăratei religii care ajunge culmea cea mai înaltă în alianţa cea nouă din cenacol. După cum sângele unea altarul şi poporul, tot la fel Isus este totodată de partea lui Dumnezeu prin misiunea şi prin ascultarea sa şi de partea oamenilor prin moartea sa. El îi leagă astfel pe Dumnezeu şi pe oameni. El este sângele care îi reuneşte. Caracteristicile noii alianţe sunt acestea: este o alianţă perfectă pentru că uneşte în persoana lui Cristos tot divinul şi tot umanul. Întrînsul omul găseşte pacea cu Dumnezeu şi cu fraţii (*Ef* 2,16). Este universală pentru că sângele lui s-a vărsat pentru mulţi, pentru toţi (cf. *Lc* 7,47; *Rom* 5,19). Este o alianţă irevocabilă şi veşnică pentru că prezintă economia instaurată de Cristos în uniunea Cuvântului veşnic al Tatălui cu natura umană, realizată o dată pentru totdeauna.

Astfel, într-o proiectare de tip chiastic, *memorialul* unei istorii salvifice trecute devine, în ritul prezent, garanţia „maturităţii" viitoare ecleziale şi cosmice, pentru că asigură prezenţa Celui Înviat prin Duhul său. Epicleza în interiorul rugăciunii euharistice devine invocarea spontană a protagonistului

invizibil al istoriei mântuirii pentru ca să fie în toată istoria Bisericii şi a lumii până în *eschaton*[14].

2. Euharistia - aducere de mulţumire

Realitatea primară a istoriei biblice este darul lui Dumnezeu gratuit, abundent, fără întoarcere. Întâlnirea cu Dumnezeu nu numai că-l pune pe om în faţa Absolutului. Ea îl copleşeşte şi îi transformă viaţa. Aducerea de mulţumire apare ca un răspuns la acest har progresiv şi continuu. Devenind conştient de acest dar al lui Dumnezeu, sufletul, cuprins de un elan sincer, acceptă cu uimire plină de bucurie această generozitate divină iar aducerea de mulţumire este reacţia religioasă fundamentală a creaturii care descoperă într-o tresăltare de bucurie şi de veneraţie ceva din măreţia şi gloria lui Dumnezeu. Păcatul capital al păgânilor, după sfântul Paul, este acela „de a nu fi dat lui Dumnezeu nici mărire, nici mulţumire" (*Rom* 1,21).

Aducerea de mulţumire în Sfânta Scriptură este în acelaşi timp regăsirea bucuriei (*Ps* 33,1-3.21), preamărirea şi înălţarea (*Esd* 3,11; *Ps* 69,31), glorificarea lui Dumnezeu (*Ps* 50,23; 86,12). Mai exact, aducerea de mulţumire este mărturisirea publică a operelor divine determinate. A-l lăuda pe Dumnezeu înseamnă a face publice faptele sale măreţe. A-i aduce mulţumire înseamnă a proclama minunăţiile pe care el le lucrează şi a da mărturie despre aceste lucrări. Aducerea de mulţumire este în acelaşi timp revelaţie, un ecou al faptelor lui Dumnezeu în inima celor care cred. În ebraică această atitudine este exprimată prin cuvântul *todah* care exprimă această mărturisire plină de uimire şi recunoştinţă. Cuvântul pare să cristalizeze aducerea de mulţumire şi să traducă cu multă exactitate atitudinea religioasă exprimată de binecuvântare (*barak* exprimă schimbul esenţial dintre Dumnezeu şi om). Binecuvântării lui Dumnezeu care dăruieşte creaturii sale viaţa şi mântuirea (*Dt* 30,19; *Ps* 28,9), îi răspunde binecuvântarea prin care omul, înălţat de această putere şi generozitate, îi aduce mulţumire Creatorului (*Dan* 3,90; *Ps* 68,20.27; *Neh* 9,5; *1Cr* 29,10)[15]. După C. Giraudo[16] atât anafora creştină cât şi binecuvântarea *(berakah)* iudaismului postbiblic, îşi fundamentează propria structură literară pe mărturisirea Vechiului Testament (*todah*), care depinde la rândul său de structura alianţei.

---

[14] R.TURA, „Eucaristia", 160.

[15] A. RIDOUARD - J. GUILLET, „Action de grâces", în *Vocabulaire de Théologie Biblique*, ed. X. Leon Dufour, Cerf, Paris 1988[6], 12-13.

[16] C. GIRAUDO, *La struttura letteraria...*, 124-125.

Binecuvântarea iudaică şi anafora creştină, la fel ca şi mărturisirea (*todah*), au o structură fundamentală bipartită care se articulează într-o protază anamnetică (sau secţiunea care trebuie să comemoreze cultual trecutul relaţiei dintre Dumnezeu şi poporul său) şi apodoza epiclectică (sau secţiunea care insistă pentru viitorul relaţiei). La fel ca şi mulţumirea (*todah*), binecuvântarea admite posibilitatea de a accepta ca o inserţie literară sau embolism locul teologic scripturistic al evenimentului care se celebrează. La fel ca şi mulţumirea, binecuvântarea ajunge să concilieze siguranţa structurii şi aderenţa la situaţii mereu noi fidele datoriei lor de a hrăni credinţa marilor familii care moştenesc poporul primei alianţe. Vocabularul folosit pentru aducerea de mulţumire în versiunea greacă a Septuagintei, dar şi în Noul Testament, este inseparabil legat de mărturisire (ὁμολογεω: *Mt* 11,25; *Lc* 2,38; *Evr* 13,15), de laudă (ἀινεω: *Lc* 2,13.30; *Rom* 15,11), de preamărire (δοξαζω: *Mt* 5,16; 9,8) şi într-un mod cu totul privilegiat de binecuvântare (ἐυλογεω: *Lc* 1,64.68; 2,28; *1Cor* 14,16; *Iac* 3,9). Pentru Noul Testament apare un termen cu totul nou, practic necunoscut în Vechiul Testament (ἐυχαριστέυω, ἐυχαριστία), care apare în Noul Testament de mai mult de 60 de ori, arătând originalitatea şi importanţa aducerii de mulţumire din partea creştinului ca răspuns la harul dăruit de Dumnezeu în Isus Cristos. Aducerea de mulţumire creştină este o euharistie şi expresia împlinirii sale este Euharistia sacramentală, acţiunea de mulţumire a Domnului dăruit prin aceasta Bisericii sale[17].

Evreii în fiecare masă vedeau ceva sacru, aproape o reînnoire a alianţei între Dumnezeu şi poporul său şi în felul acesta, fiecare masă zilnică era întreţesută cu rugăciuni şi mulţumiri îndreptate către Domnul. Acest lucru se verifica în special în ospăţul pascal în care, pe lângă mulţumirea inclusă în psalmii *hallel*-ului, tatăl familiei se îndrepta spre Domnul prin trei formule numite *berakot*:

a) Fii lăudat, Doamne Dumnezeul nostru, regele universului, care hrăneşti lumea întreagă cu bunătate, har şi milostivire.

b) Îţi mulţumim, Doamne Dumnezeul nostru, că ne-ai dat harul să ocupăm o ţară mare şi bună.

c) Ai milă, Doamne, de Israel, poporul tău, şi de Ierusalim, cetatea ta, şi de Sion, locuinţa gloriei tale, şi de altarul şi de templul tău. Fii lăudat, o Doamne, care edifici Ierusalimul[18].

---

[17] A. RIDOUARD - J. GUILLET, „Action de grâces", 14.

[18] Binecuvântări preluate din J. JEREMIAS, *The Eucharistic Words of Jesus,* SCM Press Ltd, London 1966[3], 26-35.41-61.84-88.

Avea un rol primordial în desfăşurarea ritului pascal[19]. Tema binecuvântării este caracteristică pentru Vechiul Testament pentru a indica întrepătrunderea relaţiilor dintre Dumnezeu şi om. Dumnezeu revarsă asupra omului comorile sale de bunătate (viaţă, prosperitate, recoltă etc.) iar omul ridică în schimb către Dumnezeu simţămintele sale de mulţumire. În felul acesta avem dimensiunea descendentă a binecuvântării: Dumnezeu îl umple pe om cu binefacerile sale (cf. *Gen* 9,1; 12,2-3; *2Sam* 7,29 etc); pe de altă parte omul tresaltă în cuvinte şi gesturi de laudă şi mulţumire. Astfel apare dimensiunea ascendentă a binecuvântării (cf. *Gen* 24,12-29; *Ex* 18,5-12; *Dt* 8,10; *1Rg* 8,15-21 etc.), care se traduce în oferte şi expresii cultuale concentrate în cuvântul *binecuvântat* repetat de multe ori în formularul liturgiei pascale[20].

A sărbători Paştele înseamnă a-i mulţumi lui Dumnezeu pentru minunăţiile creaţiei. Este tema pe care o dezvoltă *marele hallel* pe care Isus l-a cântat împreună cu apostolii la Cina de pe Urmă (*Mt* 26,30; *Mc* 14,26). Pentru Israel, creaţia este vestibulul răscumpărării, aşa cum creaţia este introducere pentru *Cartea Exodului*. Pe acest motiv Isus Cristos a putut să dezvolte tema noii creaţii unită intim cu mântuirea definitivă a paştelui euharistic care dezvăluie semnificaţia ultimă a operei creatoare a Celui Atotputernic, a vocaţiei fiecărei creaturi şi a întoarcerii universului, prin darurile create de la masa euharistică, la primul izvor care este Dumnezeu.

---

[19] Acesta începea prin consacrarea obişnuită pentru orice zi de sărbătoare sau zi de sabat şi se mâncau ierburile. Binecuvântarea asupra cupei era pronunţată de tatăl familiei: „Binecuvântat fii tu, Doamne, Dumnezeul nostru, regele universului, creatorul rodului viţei". Liturgia pascală începea cu naraţiunea (haggadah) făcută de tatăl familiei la întrebarea celui mai mic fiu din casă. Era istorisirea operelor lui Dumnezeu în favoarea poporului evreu care fuge din ţara Egiptului. Urma prima parte din *Hallel*, laudele pascale formate din recitarea psalmilor 112 şi 113. La sfârşit se bea cea de a doua cupă cu binecuvântarea: „Binecuvântat fii tu, Doam-ne, Dumnezeul nostru, regele universului, care ne-ai răscumpărat pe noi aşa cum i-ai răscum-părat pe părinţii noştri din ţara Egiptului. Ospăţul pascal începea cu binecuvântarea azimei, binecuvântare rostită de tatăl familiei şi urma consumarea mielului pascal împreună cu azime şi ierburi amare (*Ex* 12,8). Acesta se încheia cu rugăciunea asupra celei de-a treia cupe. Rugăciunile erau multiple dar ieşea mereu în evidenţă cuvântul *binecuvântat*. Se adăugau versete din diferiţi psalmi care se încheiau cu *Ier* 10,25: „Revarsă-ţi, Doamne, mânia asupra neamurilor păgâne". Încheierea se făcea prin împărtăşirea celei de-a patra cupe şi continua prin cântarea celei de-a doua părţi a *hallel*-ului, constituită din psalmii 114-117.

[20] Cf. L. BOUYER, *L'Eucharistie. Théologie et spiritualité de la prière eucharistique*, Paris 1966, 35.

3. Euharistia - prezenţă reală

În sacramentul Euharistiei, trupul şi sângele lui Isus Cristos sunt prezente cu adevărat, în mod real şi substanţial[21]. În Sfânta Scriptură avem trei mărturii în favoarea prezenţei reale a lui Cristos în Sfânta Euharistie.

Capitolul 6 al *Evangheliei după sfântul Ioan* pregăteşte în prima lui fază (v. 1-21) cititorul pentru vestirea marelui mister prin relatarea unei triple minuni: înmulţirea pâinilor, Isus merge pe apă şi acostamentul rapid al bărcii (partea apologetică).

Versetele 22-59 îi pregătesc cu spirit didactic pe ascultători pentru a accepta ideea unei pâini cereşti care va fi *pusă în lumină* la ultima cină (partea dogmatică).

Versetele 60-71 descriu reacţia ascultătorilor la vestirea misterului: cea mai mare parte dintre ei se îndepărtează scandalizaţi, în timp ce cei 12 apostoli, după o primă ezitare, se apropie cu credinţă. Numai Iuda gândeşte deja în sine să-l trădeze pe învăţător (partea istorică).

Faptul că Isus Cristos a promis cu adevărat o hrană şi o băutură care sunt trupul şi sângele său reiese din realismul expresiilor folosite. Termenii folosiţi sunt atât de vii încât nu admit ambiguitate sau interpretări alegorice. Expresiile *a mânca trupul* şi *a bea sângele* (în greacă τρόγειν înseamnă a măcina între dinţi) înseamnă o adevărată mâncare (v. 53-54.56). Realismul acestor expresii apare şi din modul emfatic în care Isus declară că trupul său este cu adevărat (ἀληθής) mâncare şi sângele său adevărată băutură, din identitatea pâinii cu trupul care va fi jertfit pe Calvar pentru răscumpărarea noastră, din confruntarea cu mâncarea reală a manei în pustiu (v. 58). Pe de altă parte, toată terminologia capitolului este aceeaşi cu cea folosită de Isus la ultima cină şi de sfântul Paul în *Scrisoarea către Corinteni*[22].

Realismul expresiilor este subliniat şi mai mult de atitudinea lui Isus în faţa ascultătorilor săi: iudei, ucenici şi apostoli. Iudeii au înţeles cuvintele lui Isus în sens literal de aceea au reacţionat: „Cum poate acesta să ne dea trupul său să-l mâncăm?" Când Isus îşi dădea seama că ascultătorii săi i-au înţeles greşit

---

[21] O listă succintă dar completă a tuturor erorilor împotriva prezenţei reale a lui Cristos sub chipul pâinii şi a vinului poate fi găsită în A. PIOLANTI, *Il mistero...*, 101-111.

[22] Este inadmisibil sensul metaforic înţeles aici de protestanţi. Toată terminologia capitolului este sacrificală. Analizând stilul biblic şi caracterul limbilor semitice, astfel de expresii, dacă sunt înţelese în mod simbolic, nu pot să însemne decât calomniere, oprimare, persecutare (*Iob* 19,22; *Ps* 26,2; *Mih* 3,3; *Gal* 5,13).

cuvintele, avea grijă ca să clarifice echivocul (cf. *In* 3,3-8; *Mt* 16,6-12). Dar când le-au înţeles corect, fără ca să adere la conţinutul lor, nu-şi modifică discursul, ci insistă de mai multe ori asupra aceleiaşi idei (*Mt* 9,2-7; *In* 8,51-58; 10,30-38). În cazul prezent, Isus nu şi-a revocat afirmaţiile, ci de trei ori insistă asupra aceluiaşi concept afirmând mai explicit şi mai solemn: „Adevăr, adevăr vă spun..." (v. 53). Revine cu cuvinte mai realiste şi repetă de şase ori că trupul său trebuia să fie adevărată mâncare pentru mântuirea sufletelor. Nu este posibil ca Isus, dacă ar fi vrut să dea cuvintelor sale o semnificaţie metaforică, să fi repetat cu atâta insistenţă aceleaşi fraze interpretate greşit de ascultătorii săi pentru a-i confirma în eroare.

Nici înaintea dificultăţii intelectuale a ucenicilor (mulţi dintre discipolii săi, auzind ceea ce a spus Isus, au zis: „E greu acest cuvânt. Cine poate să-l asculte?" (v. 61), Isus nu a revocat nimic din discursul său (cf. v. 61-63). Printr-o nouă expresie „aceasta vă scandalizează? Şi dacă l-aţi vedea pe Fiul omului urcându-se acolo unde era mai înainte? Duhul este cel care dă viaţă, trupul nu ajută la nimic; lucrurile pe care vi le-am spus sunt duh şi viaţă", Isus clarifică gândirea sa, îndepărtează raţiunile scandalului, dar nu revocă nimic din doctrina sa şi nici nu sugerează ideea unei interpretări alegorice. Din derularea faptelor apare clar că Isus Cristos nu a schimbat nimic din gândirea sa. A adăugat numai o explicaţie asupra modului, dar le-a cerut din nou un act de credinţă asupra necesităţii de a mânca trupul său şi de a bea sângele său, „astfel încât de atunci mulţi dintre discipolii săi s-au retras şi nu mai mergeau cu el" (v. 66). Nu este posibil să ne imaginăm că Isus ar fi permis aceasta pentru că nu a vrut să clarifice o neînţelegere.

Nici în faţa apostolilor Isus nu a cedat. De aceea i-a întrebat pe cei 12: „Şi voi vreţi să plecaţi?..." (v. 67-71). Unica condiţie pentru a rămâne ucenicii lui Isus este consimţământul umil al minţii la un adevăr superior capacităţii de înţelegere a omului, dar garantat în mod solemn de autoritatea lui Cristos.

Al doilea argument în favoarea realismului prezenţei lui Cristos în Sfânta Euharistie îl deducem din relatările sinoptice, lucru pe care l-am arătat mai înainte. Reiese aceasta din claritatea termenilor folosiţi. Formula consacrării este o propoziţie demonstrativă în care pronumele demonstrativ „τοῦτο" indică ceva confuz. Chiar dacă luat în sens material acel pronume însemna pentru apostoli o bucată de pâine, în mod formal nu indică nimic precis pentru că este specific pronumelui demonstrativ de a indica în mod confuz ceea ce trebuie clarificat în enunţarea predicatului. În predicat Isus enunţă trupul său şi sângele său pentru că la sfârşitul propoziţiei, sub speciile pâinii şi a vinului este cu adevărat trupul şi sângele lui Cristos. Mai mult, cuvintele sunt pronunţate cu

multă emfază (τοῦτο ἐστιν τὸ σῶμά μου τὸ ὑπὲρ ὑμῶν διδόμενον *Lc* 22,19). Repetarea articolului to tinde să scoată în lumină identitatea trupului natural al lui Isus cu cel euharistic, ca şi cum ar spune: acesta este trupul meu, chiar cel care este dat pentru voi; ceea ce veţi bea este sângele Noului Testament, chiar acela care se varsă pentru voi. Este o reevocare clară a promisiunii făcută la Cafarnaum cu un an mai înainte: „Pâinea, pe care eu o voi da, este trupul meu pentru viaţa lumii" (*In* 6,51) care acum este împlinită. Cuvintele instituirii sunt în perfectă armonie cu cele ale promisiunii. În promisiune este afirmată prezenţa reală. În consecinţă, aceeaşi prezenţă este reluată în instituire. Mai mult decât atât, prin expresia: „Beţi din ea [cupă] cu toţii, căci acesta este sângele meu de legământ, care va fi vărsat pentru mulţi" (*Mt* 26,28; cf. *Lc* 22,20), Isus a voit să instituie la ultima cină o nouă alianţă. El face aluzie la alianţa mozaică, alianţă care era figura acesteia (*Ex* 24,8: „Moise a luat sânge şi a stropit poporul zicând: iată sângele alianţei pe care Domnul a încheiat-o cu voi"). În cele două alianţe sunt folosite aproape aceleaşi cuvinte, amândouă sigilate cu sânge. Şi întrucât cel de care s-a folosit Moise a fost cu adevărat sânge, şi cel folosit de Cristos trebuie să fie cu adevărat sânge.

În favoarea aceluiaşi realism al prezenţei lui Cristos pledează circumstanţele de loc şi comportamentul persoanelor prezente la ultima cină. Isus vorbea unor persoane obişnuite să ia cuvintele cu simplitate, după semnificaţia lor literală. Era în ajunul morţii pe care el o cunoştea cu siguranţă. Nici un om în momentele supreme ale vieţii nu foloseşte expresii enigmatice. Ca om adevărat Isus nu putea să facă derogare de la această lege psihologică. Au înţeles aceasta discipolii săi când, la sfârşitul discursului sacerdotal, au exclamat: „Acum vorbeşti deschis şi nu spui nimic în parabole" (*In* 16,29). Momentul în care Isus vorbea era solemn, pentru că inaugura noua economie şi instituia noul sacrificiu şi cel mai mare sacrament care trebuia să se perpetueze în veci. Chiar dacă cei patru hagiografi au scris în timpuri şi circumstanţe diferite, totuşi se vede o admirabilă concordanţă în cuvintele consacrării pâinii, la fel ca şi în consacrarea potirului. Nu există nici cel mai mic punct de sprijin pentru o interpretare alegorică a trupului şi a sângelui. Dacă cuvintele lui Isus ar fi fost metaforice, nu s-ar fi putut explica cu uşurinţă cum nici unul din cei patru hagiografi nu face aluzie la această metaforă obscură şi stranie.

În sfârşit, nu este posibilă o interpretare metaforică. O realitate poate să simbolizeze o altă realitate când între ele există o legătură de similitudine naturală (asemănare, cauzalitate sau o convenţie [aşa cum este steagul pentru patrie]) sau o afirmaţie a celui care vorbeşte (de exemplu sfântul Paul în *1Cor* 10,4 după ce a spus „piatra însă era Cristos", adaugă imediat în v. 6: „Acestea însă

s-au făcut pentru noi ca asemănare”). Dar este evident că pâinea şi vinul nu pot să semnifice trupul şi sângele pentru că între cele două lucruri nu există nici un raport de cauzalitate sau asemănare naturală. Nici nu se poate spune că această semnificaţie ar fi convenţională între oameni pentru că la nici un popor pâinea nu înseamnă trup şi vinul sânge. Iar din context apare clar că Isus nu voia în nici un fel să dea cuvintelor sale o semnificaţie metaforică.

Pentru sfântul Paul există un strâns raport între celebrarea euharistică şi instituirea sa: aşa cum instituirea este împlinirea promisiunii, tot la fel celebrarea este reînnoirea executării instituirii. Porunca lui Isus de a reînnoi în amintirea sa ritul cinei a fost mereu actualizat de către apostoli îndată după Rusalii. Primul mare oraş în care sfântul Paul a reuşit să formeze o comunitate creştină a fost Corintul (*1Cor* 11,16-34). Din cauza disensiunilor apărute în comunitate, sfântul Paul este nevoit să le scrie de la Efes o scrisoare în anul 56. În prima parte (c. 1-6), sfântul Paul enumeră abuzurile care s-au ivit în comunitate, iar în partea a doua (c. 7-15) răspunde unor probleme şi dubii doctrinale care erau cauza neînţelegerilor cu privire la căsătorie şi feciorie, cu privire la carnea jertfită idolilor, cu privire la celebrările agapelor şi a Euharistiei, cu privire la valoarea carismelor şi la învierea viitoare. Apostolul nu tratează *ex professo* despre Euharistie, ci numai în mod ocazional în legătură cu cărnurile jertfite idolilor şi cu disciplina care trebuie observată în adunările credincioşilor pentru a se celebra Cina Domnului. Participarea la masă în templul idolilor este un act ilicit nu numai din cauza pericolului evident spiritual, ci mai ales din cauza caracterului de idolatrie autentică. Împins de zel, apostolul scrie:

> Fugiţi de idolatrie. Vorbesc ca unor persoane care înţeleg: judecaţi voi ceea ce vă spun. Potirul binecuvântării pe care noi îl binecuvântăm, nu este oare comuniune *cu sângele lui Cristos*? Pentru că este o singură pâine, noi deşi suntem mulţi, formăm un singur trup, pentru că toţi participăm dintr-o unică pâine (*1Cor* 10,14-17).

Astfel, prin opoziţie, cine participă la banchetele idolatrice, este în comuniune cu demonii

> [18]Ia uitaţi-vă la Israelul pământean. Cei ce mănâncă jertfele, nu au oare parte cu altarul? [19]Ce vreau să zic aşadar? Că ar avea vreo însemnătate jertfele idolilor? Sau că un idol ar fi ceva? [20]Dimpotrivă, cele ce păgânii le aduc jertfă, le jertfesc demonilor, şi nu lui Dumnezeu. Iar eu nu vreau ca voi să vă faceţi părtaşi cu demonii. [21]Nu puteţi bea şi potirul Domnului şi potirul demonilor. Nu puteţi lua parte şi la masa Domnului şi la masa Demonilor (*1Cor* 10,18-21).

Referitor la problemele ivite în comunităţile creştine, autorul pune în evidenţă caracterul sacrifical al Cinei (v. 23-25) pentru a sublinia gravitatea păcatului comis de cei care se aşază la acest ospăţ în mod nedemn:

> [26]Căci de fiecare dată când mâncaţi această pâine şi beţi această cupă, vestiţi moartea Domnului până când va veni. [27]Aşadar, oricine va mânca pâinea şi va bea cupa Domnului cu nevrednicie, va fi vinovat de trupul şi sângele Domnului. [28]Să se cerceteze dar fiecare pe sine însuşi şi astfel să mănânce din această pâine şi să bea din această cupă, [29]căci cine mănâncă şi bea fără să ţină seama că este trupul Domnului, îşi mănâncă şi bea propria lui osândă. [30]De aceea se află printre voi atâţia neputincioşi şi bolnavi, iar mulţi au murit. [31]Dacă ne-am cerceta noi înşine, nu am fi judecaţi. [32]Când suntem însă judecaţi de Domnul, ni se dă o lecţie, ca să nu fim osândiţi laolaltă cu această lume (*1Cor* 11,26-32).

Proba că în textele pauline este conţinută doctrina despre prezenţa reală reiese din termenii folosiţi de sfântul Paul. Cuvintele lui sunt pline de o viziune teologică profundă care este în mod eminent soteriologică. Adevărul fundamental care se găseşte în toată doctrina sa este faptul răscumpărării (soteriologia), care îl are ca autor pe Cristos (cristologia) şi la care participă toţi credincioşii (trupul mistic). Misterul răscumpărării este considerat de sfântul Paul în trei momente succesive: în Cristos, ca în izvorul şi rădăcina sa, în sacrificiul crucii, ca în elementul său constitutiv, în trupul mistic, ca în aplicarea şi în scopul său.

Figura lui Cristos şi constituţia lui teandrică este un motiv care revine mereu în scrisorile sfântului Paul (*Rom* 1,1-4; 9,5; *Tit* 2,11-14; *Fil* 2,5-11; *Col* 1,12-20). În *Scrisoarea către Evrei* găsim o sinteză eficace în această exprimare lapidară: „Isus Cristos este acelaşi ieri, astăzi şi în veşnicie" (*Evr* 13,8).

Opera salvifică a lui Cristos se află în pătimirea sa care a fost un adevărat sacrificiu: „Trăiţi în iubire unii faţă de alţii după cum şi Cristos ne-a iubit pe noi şi s-a dat pe sine însuşi jertfă şi sacrificiu lui Dumnezeu, parfum de bună mireasmă" (*Ef* 5,2). Natura acestui sacrificiu este explicată în multe locuri: *1Cor* 5,7; 11,25; *Rom* 3,25; *Gal* 1,14; 2,20 etc.

Pentru a se putea bucura de binefacerile sacrificiului lui Cristos, omul trebuie să participe în mod mistic la moartea şi învierea lui Isus. Participarea morală se realizează prin credinţă, dragoste şi fapte bune. Participarea ontologică este o legătură de aceeaşi natură, care este un dar permanent, principiu constant al vieţii supranaturale şi care constă în mod concret în imanenţa vitală a lui Cristos în sufletul celui credincios: „Nu mai trăiesc eu, ci Cristos trăieşte în

mine" (*Gal* 2,19-20). Corolarul imediat al acestei imanenţe supranaturale este realitatea trupului mistic pentru că unul este Cristos cel care trăieşte în credincioşi şi pentru că unul este Duhul care respiră în ei, mulţimea celor credincioşi formează un singur trup al cărui cap este Cristos şi al cărui suflet este Duhul Sfânt. Cauza acestei uniri reale cu pătimirea şi învierea lui Cristos este iniţiată în Botez şi ajunge la plinătatea sa în Euharistie. Sfântul Paul descoperă în misterul euharistic o realitate triplă care se acordă cu aspectul triplu considerat de apostol în misterul lui Cristos. În Euharistie Cristos devine prezent cu trupul, sângele, sufletul, divinitatea sa (constituţia teandrică a lui Cristos); este reînnoit sacrificiul crucii (soteriologia); meritele pătimirii sale sunt aplicate sufletelor în comuniunea trupului şi a sângelui său (trupul mistic). Această doctrină este prezentată de sfântul Paul într-o terminologie care nu lasă nici un dubiu asupra sensului realist pe care i-l atribuie apostolul.

Riassunto

L'Eucaristia è prima di tutto, a modello dello zikkaron pasquale ebraico, il memoriale di tutta la storia della salvezza, l'evento centrale della storia della salute, mistero della passione, della morte e risurrezione di Gesù Cristo. L'originalità di Gesù Cristo sta proprio nella novità assoluta dell' insegnamento che mostra l'identità del pane come il suo corpo e del vino come il suo sangue, sangue dell'alleanza versato per molti. Cristo sigilla questa alleanza con la sua morte, dando come bevanda il suo proprio sangue. Così i simboli ed i ritti del Antico Testamento sono cambiati e riempiti. Nell'ultima Cena Gesù e riconosciuto come l'agnello vero che lui stesso comanda che il suo gesto sul pane e sul vino sia ripetuto come suo memoriale. Eminentemente lui diventa il nuovo memoriale, il quale i figli del Nuovo Israele ripeteranno ogni giorno per sempre.

*La realtà primaria della storia biblica è il dono di Dio gratuito, abbondante, senza ritorno. Diventando consapevole di questo dono, l'uomo accetta con una meraviglia piena di gioia questa generosità divina e la sua azione di grazia e la reazione religiosa fondamentale come un sussulto di gioia e di venerazione verso la grandezza e la gloria di Dio. Un termine completamente nuovo per il Nuovo Testamento e l'*Eucaristeo *che porta l'originalità e l'importanza del rendimento di grazie a Dio nel atto della dedizione di Gesù Cristo nell'Eucaristia.*

Nel sacramento dell'Eucaristia il Corpo e il Sangue di Gesù Cristo sono presenti veramente, realmente e sostanzialmente. Questa affermazione e giustificata dal realismo del linguaggio di Giovanni 6, dove Gesù non si

ferma a ritornare parecchie volte sul realismo del suo corpo come pane per la vita eterna né di fronte al mormorio dei giudei, né di fronte alla difficoltà intellettuale dei discepoli di accettare questo, né di fronte al rischio di essere lasciato anche dai dodici. Lo stesso realismo della presenza reale del corpo e del sangue del Cristo nel'Eucaristia risale dalle circostanze di luogo e dal comportamento delle persone presente all'ultima Cena, dalla dimostrazione di Paolo nella prima lettera ai Corinzi dove fa equivalenza fra la partecipazione dei pagani ai conviti rituali e la partecipazione reale dei fedeli alla mensa ed al calice della benedizione come al corpo e al sangue di Cristo fino quando lui verrà.

EUHARISTIA,
TAINA PREASFINTEI TREIMI ŞI A BISERICII

Pr. prof. dr. Eduard Ferenţ
Institutul Teologic Romano-Catolic, Iaşi

Introducere

Sfântul Paul, în Epistola către Efeseni, ne spune că Dumnezeu Tatăl ne-a descoperit şi a înfăptuit misterul mântuirii noastre prin intermediul lui Cristos, Fiul său, în Duhul Sfânt. Un singur Dumnezeu care este deasupra tuturor ca Tată, ca principiu şi ca izvor, care este peste toţi prin Cuvânt, şi în toţi, în Duhul Sfânt, este autorul mântuirii noastre[1]. Această taină ascunsă de veacuri în mintea lui Dumnezeu, revelată şi înfăptuită de Cristos, continuă în sfintele sacramente ale Bisericii prin puterea Duhului Sfânt. În consecinţă, fiind economia mântuirii o lucrare treimică, la fel este şi economia sacramentală a Bisericii. În liturgia acesteia totul se desfăşoară conform planului conceput şi voit de Tatăl în veşnicie, înfăptuit de Fiul la plinirea timpurilor şi actualizat permanent de Duhul Sfânt prin săvârşirea Tainelor, mai ales a Euharistiei. Canonul Roman este marcat de la început şi până la capăt de această perspectivă treimică: Isus Cristos, Fiul Dumnezeului celui viu, a mântuit lumea din voinţa Tatălui, prin conlucrarea Duhului Sfânt[2].

Sfânta Liturghie, sacramentul permanent al jertfei lui Cristos, reprezintă, adică face prezente în mod real şi adevărat, pătimirea, crucea şi învierea Domnului, fiind memorialul viu şi eficace al sacrificiului său[3]. În sfânta Euharistie, lucrarea mântuitoare a lui Cristos redevine, în fiecare zi, prezentă activ înaintea noastră. Mai exact, celebrând-o, Biserica ne scoate din timpul cotidian al ciclicităţii continue, timp parcelat în trecut, prezent şi viitor, şi ne conduce la timpul lui Cristos, timp stabil şi constant în care toate evenimentele trecute, prezente

---

[1] Cf. *Ef* 3,11; 4,6. Cf. IRINEU DE LYON, *Demonstratio apostolica* 5: SChr 62, 37-38.

[2] Cf. *Missale romanum ex decreto Sacrosancti Oecumenici Concilii Vaticani II instauratum auctoritate Pauli PP. VI promulgatum. Editio typica* (=MR), Typis polyglottis Vaticani, Città del Vaticano 1970, n. 132, 474.

[3] Cf. Odo CASEL, OSB., *Le mystère de l'Église*, Edition Mame, Tours 1965, 194-202 şi 228-229; Carlo ROCCHETTA, *I Sacramenti della fede. Saggio di teologia biblica sui sacramenti quali „meraviglie della salvezza" nel tempo della Chiesa*, Dehoniane, Bologna 1982, 344-349.

şi viitoare devin neîncetat prezente, devin o unică zi. Liturgia ne face să fim astăzi cu adevărat şi real contemporani cu Cristos.

Mircea Eliade a exprimat clar acest adevăr când a zis:

> Creştinismul merge mai departe decât Israelul în valorizarea timpului istoric. Istoria devine susceptibilă de a fi sanctificată pentru că Dumnezeu s-a întrupat, şi-a asumat o existenţă umană condiţionată istoric. *Illud tempus* evocat de Evanghelii este un timp istoric precizat cu claritate – timpul când Pilat din Pont era guvernatorul Iudeii –, dar el a fost sfinţit prin prezenţa lui Cristos. Creştinismul contemporan care participă la timpul liturgic întâlneşte *illud tempus* în care a trăit, a agonizat şi a înviat Isus, timpul când Pilat din Pont guverna în Iudeea[4].

Celebrând, aşadar, în cadrul liturgiei misterele existenţei lui Cristos, evenimente desfăşurate în istorie, devenim contemporani cu Cristos, Întruparea Cuvântului întemeind o nouă situare a omului în istorie. Altfel spus, timpul liturgic se dovedeşte a fi o nouă dimensiune a prezenţei lui Cristos şi a lucrării sale mântuitoare în mijlocul nostru. Istoria capătă astfel o semnificaţie teologică, deoarece intervenţiile lui Dumnezeu în istorie, mai ales întruparea şi celelalte evenimente mântuitoare din viaţa lui Isus au un scop transistoric: mântuirea omului, venirea Împărăţiei. În liturgie, aşadar, istoria devine o teofanie, deoarece atunci când ne împărtăşim cu Dumnezeiasca Euharistie nu suntem lipsiţi de nimic din ceea ce Cristos a săvârşit, şi este pentru noi în slava sa[5]. Ea extinde la orice om realitatea mântuirii săvârşite de Domnul în întruparea, patima, moartea şi învierea sa slăvită[6]. Euharistia este Taina tuturor Tainelor, descoperirea, înfăptuirea şi comunicarea mântuirii. Împărtăşindu-ne cu Trupul junghiat şi slăvit al Domnului, cu Sângele său vărsat şi glorificat, ne întâlnim personal cu Cristos Domnul, iar prin El cu Tatăl şi cu Duhul Sfânt. În Euharistie ne

---

[4] Mircea ELIADE, *Sacrul şi profanul*, Humanitas, Bucureşti 1992, 104-105. Cf. Ioannis ZIZIOULAS, *Creaţia ca Euharistie*, Editura Bizantină, Bucureşti 1999, 17: „Istoria şi timpul... se intersectează cu veşnicia în Euharistie. Aici se întreţese trecutul, prezentul şi viitorul. Timpul devine astfel câmpul pe care se realizează planul dinainte de veci al lui Dumnezeu pentru mântuirea omului".

[5] Cf. Panayotis NELLAS, *Omul – animal îndumnezeit. Perspective pentru o antropologie ortodoxă*, Deisis, Sibiu 1999, 46.

[6] Cf. Salvatore MARSILI, OSB., „Il tempo liturgico, attuazione della storia della salvezza", *Rivista liturgica* 57 (1970) 207-235; IDEM, „La Liturgia, momento storico della salvezza", în *Anàmnesis*, I, ed. Salvatore MARSILI, Marietti, Torino 1974, 78-84.

întâlnim cu realităţile Împărăţiei, cu starea celor viitoare adeverită deja în Domnul pentru noi.

1. Euharistia manifestă şi actualizează planul mântuitor al Tatălui

Misterul central al Revelaţiei divine şi al credinţei creştine este Preasfânta Treime, un singur Dumnezeu în trei persoane distincte şi egale: Tatăl, Fiul şi Duhul Sfânt. Din izvorul dumnezeirii, Tatăl, îşi are originea misterul Întrupării Fiului lui Dumnezeu. *Missio*, trimiterea în lume este opera voinţei Tatălui, „care a iubit atât de mult lumea, încât l-a dat pe Fiul său unul-născut, ca oricine crede în el să nu moară, ci să aibă viaţa veşnică”[7].

a) *Euharistia*, sacramentul permanent al sacrificiului lui Cristos, taina dăruirii Fiului de către Tatăl, este nu numai prelungire şi desăvârşire a creaţiei, dar este îndeosebi prelungire a Întrupării Cuvântului. Referindu-se la primul aspect, sfântul Irineu spune: „Creatorul şi Stăpânul universului ia potirul creaţiei şi-l declară însuşi Sângele său; ia pâinea creaţiei şi o declară însuşi Trupul său, cu care face să crească fiinţele noastre”[8].

Părintele teologiei ne mai învaţă că noi oferim Creatorului, deci exclusiv lui Dumnezeu, roadele creaţiei sale:

> Trebuie să prezentăm lui Dumnezeu o ofrandă şi să ne dovedim în toate recunoştinţa faţă de Creator, oferindu-i cu dispoziţii curate şi cu o credinţă lipsită de ipocrizie, cu o speranţă neclintită pârga (roadele) creaţiei sale. Şi această jertfă numai Biserica o oferă curată Creatorului, prezentându-i cu recunoştinţă ceea ce provine din creaţia sa[9].

Raportul dintre Euharistie şi creaţie nu constă numai în faptul că oferim lui Dumnezeu pârga creaţiei. Irineu propune o teologie mult mai profundă, spunând că Pâinea vie pe care o primim este însăşi carnea Fiului Autorului lumii:

> Apoi, cum vor avea ei certitudinea că Pâinea Euharistiei este Trupul Domnului lor, iar potirul Sângele său, dacă nu spun că el este Fiul Autorului lumii, adică Logosul său, prin care lemnul rodeşte, izvoarele curg, pământul dă mai întâi un fir de iarbă apoi un spic, apoi o tijă de grâu plină de boabe? (...) Cât ne priveşte, modul nostru de a gândi se acordă cu Euharistia, iar Euharistia confirmă la rândul său modul nostru de a gândi. Noi îi oferim ceea ce este al

---

[7] *In* 3,16.
[8] IRINEU DE LYON, *Adversus haereses*, V, 2, 2: SChr 153, 33.
[9] IRINEU DE LYON, *Adversus haereses*, IV, 18, 4: SChr 100, 607.

> său, mărturisind într-un mod armonios comuniunea şi unirea cărnii cu Duhul: pentru că aşa precum pâinea care provine din pământ, după ce a primit invocaţia lui Dumnezeu – τὴν ἐπίκλησιν τοῦ Θεοῦ –, nu mai este o pâine obişnuită, ci Euharistia constituită din două realităţi, una pământească şi alta cerească, la fel trupurile noastre care se împărtăşesc cu Euharistia nu mai sunt coruptibile, pentru că au sămânţa învierii.
> Noi îi oferim, într-adevăr, nu ca unuia care are nevoie de ceva, ci pentru a-i mulţumi cu ajutorul darurilor sale şi pentru a sfinţi creaţia[10].

Avem în acest text cuvintele τὴν ἐπίκλησιν τοῦ Θεοῦ din cartea a IV, 18, 5, pe care trebuie să le unim cu cuvintele ἄρτος ἐπιδέχεται τὸν λόγον τοῦ Θεοῦ, primind cuvântul lui Dumnezeu, repetate de două ori în cartea V, 2, 3[11]:

> Dacă deci cupa care a fost amestecată şi pâinea care a fost confecţionată primesc cuvântul lui Dumnezeu şi devin Euharistie, adică Sângele şi Trupul lui Cristos...", şi în alt loc din aceeaşi carte: „Şi după cum lemnul viţei de vie îngropat în pământ produce rod la timpul său, şi bobul de grâu căzut în pământ moare, ca să răsară înmulţit de Duhul lui Dumnezeu care susţine orice lucru, ca apoi datorită iscusinţei (oamenilor) să fie spre folosul omului, iar apoi, primind cuvântul lui Dumnezeu devin Euharistie, adică trupul şi sângele lui Cristos, la fel trupurile noastre care sunt hrănite din această Euharistie, după ce au fost îngropate în pământ şi s-au descompus, vor învia la timpul lor, când Cuvântul lui Dumnezeu le va da învierea spre *slava lui Dumnezeu Tatăl*[12].

După cum vedem, în acest text, sfântul Irineu distinge trei etape: mai întâi, pornind de la butucul viţei de vie şi de la bobul de grâu în prealabil îngropate în pământ, ajunge la producţia roadelor, a ciorchinilor de struguri şi a spicelor de grâu; apoi, diferitele mânuiri care, din aceste roade ale viţei şi ale grâului fac o băutură şi o hrană adaptate nevoilor omului; în sfârşit, atotputernica intervenţie a „cuvântului lui Dumnezeu" care, din această băutură şi din această hrană face Euharistia, adică Sângele şi Trupul lui Cristos. E bătător la ochi faptul că, dacă prima şi cea de-a treia etapă depind de lucrarea lui Dumnezeu, cea de-a doua nu cuprinde nimic altceva decât tehnicile umane adaptate omului, adică σοφία, cuvânt care, luat în semnificaţia lui primară şi fundamentală, desemnează tocmai „dibăcia" făurarului, agerimea, priceperea, ingeniozitatea

---

[10] IRINEU DE LYON, *Adversus haereses*, IV, 18, 5-6: SChr 100, 611-613.

[11] IRINEU DE LYON, *Adversus haereses*, V, 2, 3: SChr 153, 35.

[12] IRINEU DE LYON, *Adversus haereses*, V, 2, 3: SChr 153, 37: „ἄρτος ἐπιδέχεται τὸν λόγον τοῦ Θεοῦ".

şi îndemânarea sa[13]. Pentru a înţelege toată încărcătura teologică a cuvintelor lui Irineu de mai sus: „primind cuvântul lui Dumnezeu", va trebui să ţinem cont şi de pasajele în care acelaşi Părinte al teologiei prezintă Fiul şi Duhul ca şi „Cuvântul" şi „Înţelepciunea" prin care Tatăl a zidit toate făpturile[14].

În toate aceste texte, care se completează şi se ilustrează reciproc, sfântul Irineu are în mod incontestabil în vedere Marea Rugăciune Euharistică sau Canonul Sfintei Liturghii: expresia „epicleza lui Dumnezeu" (IV, 18, 5) nu poate însemna altceva decât invocaţia, rugăciunea adresată lui Dumnezeu pentru ca el să binevoiască a accepta, a sfinţi şi a consacra darurile care îi sunt oferite. Dar această „epicleză a lui Dumnezeu" este de asemenea „cuvânt al lui Dumnezeu" (V, 2, 3), adică cuvânt săvârşitor şi eficient în gradul suprem, fiind rostit de Dumnezeu însuşi – căci altfel cum să înţelegem genitivul τοῦ Θεοῦ? Aceasta înseamnă că în inima Marei Rugăciuni Euharistice a Bisericii este prezent şi lucrează *sermo operatorius Christi*[15], cuvântul săvârşitor al Logosului întrupat. Altfel spus, Marea Rugăciune Euharistică nu este pentru Irineu o oarecare invocaţie, ci o epicleză de la un capăt la altul, care conţine în sine atotputernica intervenţie a lui Dumnezeu[16]. Pentru sfântul Irineu întreaga Rugăciune Euharistică – de la început până la sfârşit –, este epicleză a lui Dumnezeu. El nu deosebeşte părţi principale şi părţi mai puţin principale în Canon. Acesta formează un întreg care „reprezintă" recapitularea întregii economii a

---

[13] Cf. Adelin ROUSSEAU, „Notes justificatives", în IRINEU DE LYON, *Adversus haereses*, V: SChr 152, 214-215.

[14] Cf. IRINEU DE LYON, *Contre les hérésies. Dénonciation et réfutation de la gnose au nom menteur*, II, 30, 9, Cerf, Paris 1991[3], 253-254; *Ibidem*, III, 24, 2: SChr 211, 477; *Ibidem*, IV, 7, 4; 20, 1-4: SChr 100, 465; 627.

[15] AMBROZIU DE MILANO, *Des Sacrements. Des Mystères. Nouvelle édition revue et augmentée de l'explication du Symbole*: SChr 25bis, 108-110 şi 186-188.

[16] Cf. Adelin ROUSSEAU, „Notes justificatives", 213. Canonul euharistic, în acest caz, luat ca întreg liturgic, întemeiat pe atotputernica intervenţie a lui Dumnezeu, pe acele cuvinte dumnezeieşti ale Unuia-Născut, are putere sfinţitoare şi săvârşitoare. Oare nu este aceasta explicaţia pentru care Nicolae Cabasila nu foloseşte nicăieri termenul tehnic de epicleză, ci îl preferă pe cel de *rugăciune săvârşitoare* sau *sfinţitoare* - τελεοτική εὐχῇ? Vezi cap. XXVII din NICOLAE CABASILA, *Tâlcuirea dumnezeieştii Liturghii*: PG 150, 425A şi cap. XXIX: PG 150, 432A. Cf. Ioannis ZIZIOULAS, *Eucaristia e Regno di Dio*, Edizioni Qiqajon, Magnano (BI) 1996, 72ş.u.

mântuirii[17], Euharistia desăvârşind toată creaţia. Ea este recapitularea mântuitoare săvârşită de Fiul lui Dumnezeu, recapitulare mereu în act[18].

b) În al doilea rând, Euharistia, din aceeaşi voinţă a Tatălui, este prelungirea Întrupării. Acest adevăr al credinţei Bisericii l-a pus în lumină deja sfântul Ignaţiu de Antiohia. În *Epistola către Tralieni*, de exemplu, ne spune că „credinţa este trupul Domnului şi caritatea sângele său"[19]. Credinţa Bisericii este întemeiată pe Întruparea Cuvântului constituită din „carne şi spirit", adică din natura umană şi natura divină enipostaziate în Persoana Cuvântului. Numai credinţa şi caritatea ne unesc cu Trupul şi Sângele lui Cristos. Pentru sfântul Ignaţiu credinţa este Cristos, iar caritatea este viaţa cea nouă pe care ne-o comunică Duhul Sfânt. Carnea lui Cristos, carnea sa adevărată, jertfită pentru noi este obiectul credinţei creştinismului, iar sângele său vărsat pentru noi, preţul suprem al unei iubiri incoruptibile, este băutura sa[20]. Pentru sfântul Ignaţiu, Euharistia poate fi înţeleasă numai cristologic: este Trupul şi Sângele lui Cristos, Cristos însuşi, Cristos întreg. Euharistia nu poate fi privită independent de cristologie, ci ca pe Cristos însuşi care mântuieşte lumea şi pe om, împăcându-ne cu Dumnezeu prin sine însuşi. În Euharistie se recapitulează şi este trăită întreaga taină a lui Cristos, mântuirea lumii. De aceea Euharistia, în natura ei intimă, cuprinde şi o dimensiune escatologică[21].

Dacă, aşadar, unim cele două aspecte ale planului de mântuire al Tatălui, cel al creaţiei şi cel al Întrupării, ambele voite de Tatăl şi realizate prin Cuvântul şi Înţelepciunea sa, cum spunea sfântul Irineu, atunci trebuie să credem că Logosul nevăzut s-a manifestat în mod văzut în firea noastră pentru a-şi împropria firea noastră, iar prin aceasta toată creaţia. Născut din Tatăl înaintea veacurilor a început să existe în timp pentru restaurarea omului şi a creaţiei potrivit

---

[17] Cf. Eduard FERENŢ, *Euharistia, sacramentul sacrificiului lui Cristos*, Institutul Teologic Romano-Catolic Iaşi, Roma 1996, 90-92; 218-223. Cf. Alexandre SCHMEMANN, *Euharistia. Taina Împărăţiei*, Anastasia, Bucureşti 1993, 226-227.

[18] Cf. Eduard FERENŢ, *Euharistia*..., 199 şi 383-385. Cf. Nicolae CABASILA, *Tâlcuirea dumnezeieştii Liturghii*, IBMBOR, Bucureşti 1997, 331-340.

[19] IGNAŢIU DE ANTIOHIA, *Aux Tralliens*, VIII, 1: SChr 10, 101. Vezi trad. rom., Dumitru FECIORU, *Scrierile Părinţilor Apostolici*, IBMBOR, Bucureşti 1995, 206.

[20] IGNAŢIU DE ANTIOHIA, *Aux Romains*, VII, 3: SChr 10, 117: „Vreau pâinea lui Dumnezeu, care este trupul lui Isus Cristos, Cel din sămânţa lui David, iar ca băutură vreau sângele lui, care este dragoste nestricăcioasă".

[21] Cf. Eduard FERENŢ, *Euharistia*..., 88-90 şi 340-341; IDEM, *Cristologia*, Presa Bună, Iaşi 1998, 259-269.

voinţei mântuitoare a Tatălui. Toată această recapitulare a istoriei mântuirii se înfăţişează în Euharistie, după cum vom vedea în cele ce urmează.

2. Rolul Fiului în Euharistie

Cuvântul veşnic al Tatălui, prin întruparea, moartea şi învierea sa a realizat această recapitulare. Euharistia, cu toate acestea, ca memorial al întrupării, morţii şi învierii Domnului nu repetă sacrificiul crucii, după cum nu repetă nici celelalte evenimente istorice ale vieţii lui Isus, dar le actualizează, le permanentizează în lucrarea sacramentală. Euharistia nu este o repetiţie a unui eveniment trecut, nu este, cu alte cuvinte, o copie a unui eveniment trecut, ci actualizarea sacramentală a Jertfei unice a Crucii prin lucrarea simultană a Tatălui care o voieşte, a Fiului care o execută şi a Duhului Sfânt care o desăvârşeşte. Dar prezenţa şi lucrarea lui Cristos în Euharistie nu pot avea loc decât ἐν Πνεοῦματι, în Duhul Sfânt, desfăşurându-se într-o comunitate escatologică pe care Duhul o constituie într-un întreg, într-o unitate organică. Numai în cadrul eclezial al acestei adunări (sinaxe) are loc celebrarea Euharistiei: acest cadru eclezial e format din *ministerele structurale* ale hirotoniei (episcopatul, prezbiteratul şi diaconatul) şi din stările sau ordinele ecleziale care provin din „iniţierea creştină”: starea celor botezaţi, miruiţi, căsătoriţi etc.

Aceasta este explicaţia pentru care în Canonul Roman ne rugăm astfel:

> De aceea, Doamne, noi, slujitorii tăi şi poporul tău sfânt, făcând memoria fericitei pătimiri, a învierii din morţi şi a glorioasei înălţări la cer a aceluiaşi Fiu al tău, Domnul nostru Isus Cristos: oferim Maiestăţii tale preaslăvite, din darurile primite, jertfa curată, jertfa sfântă, jertfa nepătată, pâinea sfântă a vieţii veşnice şi potirul mântuirii eterne[22].

Din această rugăciune reiese că Euharistia preia nu numai sacrificiul Crucii şi învierea Domnului, dar şi întruparea sa. Ambele sunt lucrarea Cuvântului întrupat şi a Duhului Sfânt. Atât într-un caz cât şi în celălalt cuvintele care le însoţesc[23] devin eficiente, săvârşitoare, prin lucrarea nevăzută a Logosului şi a Duhului Sfânt, fiind şi semnul vizibil al intervenţiei lor sfinţitoare.

La Întruparea Logosului, cuvintele îngerului Gabriel[24] erau semnul vizibil şi confirmarea lucrării dumnezeieşti pe care Duhul Sfânt o săvârşea în sânul

---

[22] *MR*, nr. 94, 452-453.

[23] Cf. *Lc* 1,34-35; *Mt* 26,28; *Mc* 14,22-25; *Lc* 22,19-20; *1Cor* 11,22-25; *In* 6,51-58.

[24] Cf. *Lc* 1,26-38.

Fecioarei Maria împreună cu Cuvântul, care-şi lucra şi el întruparea, luând trup din Fecioară. Ele, ca de altfel şi în orice memorial liturgic, au devenit „act”, au devenit eficiente în virtutea lucrării comune şi simultane a Logosului şi a Duhului Sfânt.

La fel, în Euharistie, cuvintele operatoare, săvârşitoare ale lui Isus, aplicate cu intenţie – *significative* –, şi cu credinţă de liturghisitor elementelor pâinii şi vinului sunt semnul lucrării nevăzute pe care Cuvântul întrupat o săvârşeşte împreună cu Duhul Sfânt: prefacerea sau transsubstanţierea – *transsubstantiatio* –, substanţei pâinii în Trupul jertfit şi slăvit al lui Cristos şi a substanţei vinului în Sângele vărsat şi glorificat al Domnului. Avem aici o lucrare dumnezeiască simultană: sfinţirea darurilor se efectuează atât prin cuvintele instituirii, cât şi prin epicleză, concepţie şi practică liturgică actuală în Biserica latină, care se pare că nu este contrazisă în chip categoric nici de Biserica Ortodoxă[25]. Datorită cuvintelor săvârşitoare şi sfinţitoare ale lui Isus şi lucrării tainice a Duhului Sfânt, nelipsitul Cooperator al Fiului, avem pe altar o lucrare dumnezeiască „simultană” tot atât de reală şi de sfinţitoare ca şi Întruparea, ca şi Învierea lui Cristos. Cuvintele săvârşitoare ale lui Isus pronunţate cu credinţă şi *significative* de liturghisitor, adică cu intenţia de a face ceea ce intenţionează să facă Biserica[26], unite cu lucrarea sfinţitoare a Duhului Sfânt prefac elementele prezentate şi aduse la altar, pâinea şi vinul, în Pâinea cea răstignită, jertfită şi imortalizată prin înviere. Cuvintele de instituire ale lui Isus Cristos sunt săvârşitoare şi sfinţitoare prin puterea Duhului Sfânt, a cărui lucrare nevăzută o manifestă. Sfânta Liturghie, aşadar, nu este doar o reprezentare simbolică a patimii Domnului, ci constituie o jertfă în adevăratul sens al cuvântului, fiind

---

[25] Cf. Ene BRANIŞTE, *Explicarea Sfintei Liturghii...*, 214-215. Să se vadă şi nota 28 de la pag. 215. Cele două teorii, „verbală” şi „spirituală”, privind epicleza, trebuie întregite de concepţia sintetică sau „teoria simultană”. În acest caz Canonul euharistic este privit ca un „întreg sacramental”. Cf. ANTONIE, Mitrop. Kievului, *Catehism creştin ortodox*, Sfânta Mânăstire Neamţu 1925, 105; Ene BRANIŞTE, *Explicarea Sfintei Liturghii...*, 215, nota 26.

[26] Cf. TOMA DE AQUINO, *Summa Theologiae*, III, q. 78, a. 1; PAUL PP. VI, Litterae encyclicae *Mysterium fidei* de doctrina et cultu ss. Eucharistiae (3 septembrie 1965): EnchVat 2, 427-432; INOCENŢIU PP. III, Epistola *Eius exemplo*: DS 794. Se poate vedea şi CONCILIUL DIN FLORENŢA, *Decretum pro Armenis*: DS 1316; Eduard FERENŢ, „Euharistia şi Biserica”, în *Euharistia în viaţa Bisericii*, ed. W.DANCĂ, ARCB, Bucureşti 2000, 139-148; IDEM, *Euharistia...*, 281-283.

numeric una şi aceeaşi cu cea de pe Cruce, numai modul de a se jertfi fiind deosebit, adică nesângeros[27].

Făcând un pas mai departe, putem spune că jertfa euharistică este una nu numai cu jertfa Crucii, dar şi cu jertfa adusă la Cina de Taină de Isus Cristos. Aceasta din urmă este jertfirea reală, dar anticipată şi sacramentală, în chip nesângeros a Trupului care avea să se jertfească peste puţin timp, în chip dureros şi sângeros pe cruce.

Acest adevăr l-a formulat nespus de clar dominicanul Etienne Lajeunie, zicând:

> Cina, crucea şi Liturghia nu sunt în esenţă decât o singură jertfă în unica persoană a Mântuitorului. Jertfa lui Isus se împlineşte *în persoana sa*, printr-un act de iubire identic şi continuu, prin dăruirea aceleiaşi preţioase materii: care era să fie jertfită (la cină), care s-a jertfit (pe cruce), care se jertfeşte (la Liturghie)... Acelaşi Isus, care se jertfeşte cu adevărat, în chip nesângeros la Cină, în chip sângeros pe cruce şi iarăşi în chip nesângeros la Liturghie. Astfel, din aceeaşi caritate izvorăsc cina, patima şi Liturghia, şi această unică iubire în aceste trei momente diferite ale timpului şi ale spaţiului efectuează aceeaşi jertfă, pentru iertarea păcatelor, prin jertfirea şi oferirea aceluiaşi Trup şi Sânge sub *trei stări diferite*: la Cină Trupul pătimitor şi muritor, pe cruce Trupul pătimitor şi murind, la Liturghie Trupul nepătimitor şi nemuritor. Dar *starea* nu schimbă întru nimic esenţa lucrului şi *în* identitatea persoanei lui Isus – întru care se realizează întreaga noastră răscumpărare –, noi avem în Euharistie identitatea şi unicitatea jertfei sale[28].

Toată această teologie nu o vom înţelege până când nu ne vom da seama că Cristos este Răscumpărătorul omului şi al lumii, pentru că este, în acelaşi timp, Dumnezeu şi om. Misterele sale sunt evenimente mântuitoare, deoarece sunt simultan lucrări divine şi umane aparţinând unicei Persoane a Cuvântului. Explicaţia ultimă a eficacităţii operelor cristice de mântuire, ca şi aceea a tainelor Bisericii care le continuă pe cele dintâi, este *constituţia teandrică* a lui Cristos cu lucrarea divino-umană care emană din ea. Numai cu această condiţie Cristos este cu adevărat autorul şi mijlocitorul mântuirii, autorul Cinei de Taină, al

---

[27] Eduard FERENŢ, *Euharistia...*, 298-302. Teologia despre dumnezeiasca Euharistie, ca Taină şi Jertfă, în timpul evului mediu, a Conciliului Tridentin şi până astăzi am tratat-o special în cursul *Teologia sacramentală. I. Despre Sacramente în general. II. Euharistia în evul mediu şi în epoca modernă*, Institutul Teologic Romano-Catolic, Iaşi 1999, 211-450.

[28] Etienne LAJEUNIE, OP., „La Messe, sa signification et sa valeur", *La Vie spirituelle, ascetique et mystique* 22/2 (1940) 125-126.

sacrificiului Crucii şi al Liturghiei. Prin această unire personală, natura umană realizează în mod desăvârşit scopul pentru care a fost împropriată şi enipostaziată în Cuvânt. Ea este făcută părtaşă de viaţa divină, în sensul că harul unirii ipostatice, propriu persoanei Cuvântului, devine principiul îndumnezeirii omenităţii asumate de Isus şi a omenităţii tuturor acelora care sunt în comuniune cu Cristos. Prin jertfa vieţii sale săvârşită sub impulsul Duhului etern[29], noi am fost reconciliaţi cu Dumnezeu şi el a fost preamărit în mod desăvârşit şi definitiv[30]. Continuitatea dintre gestele divine mântuitoare săvârşite de Dumnezeu la diferitele niveluri ale istoriei mântuirii este garantată de identitatea Persoanei divine a lui Cristos, de unicul Subiect care lucrează în cele două naturi, umană şi divină. Cuvântul este prezent şi activ în diferitele etape ale istoriei mântuirii şi constituie Subiectul subzistent şi responsabil al minunăţiilor mântuirii săvârşite de-a lungul istoriei: el este Cel care stă la originea universului, care lucrează de-a lungul istoriei umane şi a istoriei lui Israel, care se întrupează din Maria şi se naşte la Betleem, care moare în carnea sa pe Cruce şi învie a treia zi în aceeaşi carne, care lucrează în stare slăvită în Biserică şi în Tainele acesteia, care este prezent în Euharistie şi care se va întoarce vizibil la sfârşitul veacurilor pentru a duce la desăvârşire opera mântuirii în noi. Tocmai această unicitate şi identitate a Persoanei divine a lui Cristos explică continuitatea gestelor salvifice în diferitele faze ale *historiae salutis*. Această identitate garantează şi continuitatea actualităţii răscumpărării realizate de Cristos în istorie. Lucrările mântuirii pe care el le-a săvârşit o dată pentru totdeauna, în istorie sunt de fapt acţiuni personale ale Cuvântului dumnezeiesc. Cristos este de aceea centrul unităţii şi al inteligibilităţii istoriei mântuirii şi al tuturor fazelor sale.

Cristos este, aşadar, *kairos*-ul central şi decisiv al istoriei mântuirii. Specificul acestui *kairos*, îndeosebi al sacrificiului lui Cristos, care istoriceşte este deja trecut, constă în faptul că este o lucrare divino-umană, o acţiune care depăşeşte legile timpului şi ale spaţiului. El poate să acţioneze în mod eficient şi astăzi, acum, în timpul nostru. Natura teandrică a vieţii şi a acţiunilor lui Cristos impune identitatea numerică a jertfei de pe Calvar, a Cinei şi a Liturghiei, care continuă în mod unic Prezenţa şi opera sa mântuitoare în timpul Bisericii. În aceste trei momente există un unic act sacrifical, care aparţine aceluiaşi

---

[29] Cf. *Evr* 9,14.

[30] Cf. *Evr* 9,11-14,24-28. Cf. CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, Dichiarazione *Dominus Iesus* (6 august 2000), Libreria editrice Vaticana, Città del Vaticano 2000, nr. 10-11, 14-16.

Subiect. Celebrând, aşadar, memorialul Paştelui lui Cristos, prezentificăm sacrificiul vieţii sale care a culminat pe Calvar şi în învierea sa glorioasă. Datorită jertfei Crucii şi glorificării sale, omenitatea sa slăvită revarsă asupra Bisericii, ca dintr-un izvor veşnic proaspăt, viaţa harului, viaţa mântuirii[31]. Euharistia este efectul Împărăţiei viitoare realizată deja în Cristos Domnul. În ea îşi are toată consistenţa, ceea ce face ca să fie „icoana" veacului ce va veni.

3. Rolul Duhului Sfânt în Euharistie

În Euharistie, Duhul Sfânt nu are nici un rol exclusiv, nici secundar, ci egal cu acela al Tatălui şi al Fiului. De fapt, lucrările în afară ale Treimii mântuitoare sau economice sunt comune. Fiind Euharistia o venire sacramentală a Domnului în mijlocul nostru, e clar că ea nu poate fi celebrată decât prin puterea Duhului Sfânt. După Rusalii, Tainele Bisericii aparţin acestei sfere de acţiune a lui Cristos Domnul şi a Duhului său.

a) Înainte de toate, Duhul Sfânt şi sfinţitor lucrează în fiinţa liturghisitorului, transformând-o şi abilitând-o pentru a putea sluji *in persona Christi*, în persoana lui Cristos. În Occident, sfântul Ciprian sublinia deja în timpul său:

> Dacă Isus Cristos în persoană, Arhiereul lui Dumnezeu Tatăl, s-a oferit pe sine însuşi ca jertfă şi a poruncit să facem aceasta în amintirea sa, e clar că preotul, reprezentant al lui Cristos, este singurul care imită ceea ce a făcut Cristos şi numai atunci oferă în Biserică jertfa adevărată şi totală Tatălui, când oferă ceea ce a oferit Cristos[32].

Dar ce înseamnă expresia *in persona Christi*? Acţionând ca reprezentant al lui Cristos, preotul nu-l înlocuieşte pe Domnul. Aşa ceva ar fi şi imposibil şi absurd. A acţiona în persoana lui Cristos înseamnă a se bucura de specifica şi sacramentala identificare cu Preoţia Preaînaltului şi veşnicului Arhiereu, Isus Cristos, care rămâne lucrătorul principal şi unicul Subiect al jertfei sale[33], în care nimeni nu-l poate înlocui. Numai el poate fi adevărata şi efectiva jertfă de

---

[31] Cf. Carlo ROCCHETTA, *I sacramenti della fede*..., 76-86; Ioannis ZIZIOULAS, *Eucaristia e Regno di Dio*, 18-21; VASILE CEL MARE, *De Spiritu Sancto*, 27, 66: PG 32, 192A; SChr 17 bis, 484-485.

[32] CIPRIAN DE CARTAGINA, *Epistola* 63, 14: CSEL 3, 701-717. Cf. Eduard FERENŢ, *Euharistia*..., 102.

[33] Cf. IOAN PAUL PP. II., Epistula *Dominicae cenae* (24.II.1980), 8: EnchVat 7, 186; SACRA CONGREGATIO PRO DOCTRINA FIDEI, Epistula *Sacerdotium ministeriale* (6. VIII.1983), 4: EnchVat 9, 390-391; DS 802.

ispăşire pentru păcatele noastre şi pentru acelea ale lumii întregi[34]. Numai jertfa sa are capacitatea de expiere înaintea Preasfintei Treimi, înaintea sfinţeniei sale supreme. Această abilitare sacramentală a ministrului pentru a acţiona în persoana lui Cristos este lucrarea harului Duhului Sfânt, fiind Preoţia o putere de a sluji cele sfinte. Preotul nu lucrează ca om în sfintele Taine, ci Cristos lucrează cu Duhul Sfânt, prin preoţia preoţilor săi. În Orient, sfântul Simeon al Tesalonicului spune că însuşi Cristos este Cel ce aduce şi Cel adus, Cel ce jertfeşte şi Cel jertfit, Cel primit şi Cel împărtăşit. Tot el este Cel care lucrează prin preot, împreună cu Tatăl şi cu Duhul Sfânt[35].

Sfântul Ioan Gură de Aur, care vorbeşte cu o mie de ani înainte de episcopul Tesalonicului, învaţă acelaşi lucru:

> Căci nu omul este cel ce face ca cele puse înainte să se prefacă în Trupul şi Sângele lui Cristos, ci însuşi Cristos cel răstignit pentru noi. Preotul care pronunţă cuvintele acelea are de îndeplinit un rol. Preotul, reprezentantul lui Cristos, pronunţă acele cuvinte, dar puterea şi harul sunt ale lui Dumnezeu. „Acesta este trupul meu", zice el. Acest cuvânt preface cele puse înainte. Şi după cum cuvântul acela, care zice: „Creşteţi şi vă înmulţiţi şi umpleţi pământul" a fost rostit o singură dată, de la Acela (de la Cristos) până astăzi şi până la venirea lui, efectuează jertfa la fiecare Sfântă Masă, în biserici[36].

Preotul, aşadar, este persoana care a primit de la Duhul Sfânt configurarea fiinţială cu Cristos, recerută de săvârşirea tainelor. Prin slujirea sa, Duhul Sfânt lucrează în mod tainic împreună cu Domnul şi cu Tatăl efectul Euharistiei[37].

b) În al doilea rând, Duhul Sfânt lucrează şi asupra elementelor aduse la altar. Acesta este scopul epiclezei prezent în Canonul Roman ca şi în celelalte Rugăciuni Euharistice conţinute în Misalul Roman[38]. Numai Prezenţa sa sfântă şi sfinţitoare, nicicând separată de fiinţa Tatălui şi a Fiului realizează identitatea dintre jertfa Crucii, Cina de Taină şi jertfa Euharistică. Dacă în economia sacramentală a Bisericii elementele pâinii şi vinului, ale apei şi uleiului, ale

---

[34] Cf. *1 In* 2,2; 4,10.

[35] Cf. SIMEON AL TESALONICULUI, *Tâlcuire despre dumnezeiescul lăcaş*: PG 155, 737.

[36] IOAN GURĂ DE AUR, *De proditione Iudae*, homilia 1, 6: PG 49, 380; cf. IDEM, *In Matthaeum homilia*, 82, 5: PG 58, 744; PAUL PP. VI., Litterae encyclicae *Mysterium fidei*: EnchVat 2, 428. Se poate vedea şi mărturia sfântului AMBROZIU DE MILANO, *Des Sacrements*: SChr 25 bis, 108-112. Cf. Eduard FERENŢ, *Euharistia*..., 94-95 şi 291-292.

[37] Cf. ISIDOR DE SEVILLA, *Etymologiae*, VI, 19, 40-41: PL 82, 255.

[38] Cf. *MR*, nr. 90, 451; nr. 110, 461; nr. 103, 457; nr. 119, 468. Cf. Eduard FERENŢ, *Euharistia*..., 283-285; 330; 337-339.

impunerii mâinilor şi ale promisiunii sponsale devin purtătoare ale Prezenţei lui Cristos şi ale lucrării sale mântuitoare, aceasta se datorează în mod radical puterii sfinţitoare a Duhului Sfânt care transformă tot ceea ce atinge, desăvârşind în noi lucrarea lui Cristos[39].

Au rămas celebre cuvintele sfântului Ambroziu adresate neofiţilor:

> De aceea ţi s-a spus să nu crezi numai în ceea ce vezi, ca nu cumva să spui şi tu: acesta este marele mister pe care ochiul nu l-a văzut, urechea nu l-a auzit şi nici la inima omului nu s-a urcat? Eu văd aici apa pe care o vedem în fiecare zi: ea mă poate purifica din moment ce deseori m-am scufundat în ea fără nici un rezultat? Înţelegi acum că apa nu purifică fără Duhul Sfânt?[40]

În sacramente nu trebuie să căutăm cursul natural al lucrurilor, al elementelor, deoarece harul depăşeşte firea. Pentru a ne face să înţelegem că Taina Tainelor, Sfânta Euharistie, nu poate fi cunoscută cu mintea firească şi nici cu cele mai noi şi performante tehnici, acelaşi episcop ne spune şi nouă:

> De ce cauţi ordinea firii în Trupul lui Cristos, când Domnul Isus s-a născut în afara cursului naturii? Aşadar este adevărata carne a lui Cristos, carnea care a fost răstignită, care a fost îngropată, ea este cu adevărat sacrament (...) *Sed nullus hic naturae ordo ubi excellentia gratiae*[41].

Euharistia, aşadar, asemenea Întrupării Cuvântului din Fecioară, asemenea apei regeneratoare de la Botez este lucrarea Duhului Sfânt.

c) Lucrarea Duhului Sfânt, în al treilea rând, continuă în cei care s-au împărtăşit sacramental, deoarece el coboară nu numai asupra „acestor daruri pe care le oferim", dar şi asupra noastră, asupra celebrantului şi asupra „adunării euharistice", asupra credincioşilor adunaţi în biserică. Acest moment este exprimat de epicleza de comuniune, prin care implorăm plinătatea harului Duhului Sfânt. Ne rugăm ca el, care a transformat împreună cu Logosul întrupat elementele pâinii şi vinului în Trupul şi Sângele lui Cristos, să ne transforme şi pe noi în unitatea desăvârşită a Trupului Domnului, în „comuniunea sfinţilor".

Sfântul Toma de Aquino, vorbind despre sacramentul Euharistiei, după ce spune că *Eucharistia vero est quasi consummatio spiritalis vitae, et omnium*

---

[39] Cf. CIRIL DE ALEXANDRIA, *Catecheses mystagogicae*, V, 7: PG 33, 1115; trad. italiană de Eliseo BARBISAN, *Le Catechesi di San Cirillo di Gerusalemme*, Paoline, Alba 1977², 448.

[40] AMBROZIU DE MILANO, *Des Sacrements*: SChr 25 bis, 165.

[41] AMBROZIU DE MILANO, *De Mysteriis*, IX, 52-53; IX, 59: SChr 25bis, 187-188; 193.

sacramentorum finis (Euharistia este încununarea vieţii spirituale şi ţinta tuturor celorlalte taine), adaugă aceste cuvinte:

> Între alimentul material şi cel spiritual există această diferenţă: alimentul material este asimilat (este transformat) în substanţa celui care îl consumă (...) Alimentul spiritual, dimpotrivă, transformă omul în el însuşi: *sed alimentum spiritale convertit hominem in seipsum*, după cuvintele sfântului Augustin (*Confesiuni* 1, 7., c. 10): *Nec tu me mutabis in te, sicut cibum carnis tuae: sed tu mutaberis in me* (nu mă vei muta pe mine în tine, ca hrană a trupului tău, ci tu vei fi mutat în mine)[42].

Domnul din Euharistie lucrează, aşadar, împreună cu Duhul Sfânt şi în inimile credincioşilor. Omenitatea slăvită a Cuvântului întrupat prezentă şi de-viaţă-făcătoare în Euharistie este izvorul preacurat al râurilor de apă vie, al limfei dumnezeieşti, care începe să circule în fiinţa celor care s-au împărtăşit. Datorită sacrificiului lui Cristos la care participă cei care-l primesc pe Domnul real şi substanţial, împărtăşindu-se din acest Sânge consacrat şi vărsat sub imboldul Spiritului etern, Duhul Sfânt va ţâşni şi se va răspândi în fiinţa celor care s-au împărtăşit sacramental, pentru a-i sfinţi în adevăr, adică efectiv şi real[43]. Primind Preasfântul Sacrament al Altarului, primim şi pârga incoruptibilităţii, confirmarea credinţei noastre şi scara înălţării noastre spre Dumnezeu[44]. Duhul este Cel care ne dăruieşte Viaţa, Cel care ne împarte din bogăţia vieţii sale, Cel care este izvorul sfinţeniei noastre, Lumina inteligentă care ne conduce la cunoaşterea Treimii Preasfinte prin însăşi binefacerile ce ni le face. Lucrările sale sunt multiple şi de-o valoare negrăită, toate având ca scop revelarea tainei lui Cristos şi participarea noastră la ea. În lumina lui vedem Lumina, adică în iluminarea sa vom vedea adevărata lumină care luminează pe orice om. Această iluminare a fiinţei noastre de către Duhul Sfânt este o intensificare a îndumnezeirii începute la Botez. Un început nespus de sfinţitor. Dacă pârga Duhului Sfânt este atât de bogată, ce va fi atunci plinătatea Întregului[45]? Să nu uităm că Duhul Sfânt pe care ni-l dăruieşte Domnul prin Dumnezeiasca Euharistie este sfânt şi sfinţitor, e Cel care are în el însuşi sfinţenia, Cel care o are din fire şi

---

[42] TOMA DE AQUINO, *Summa Theologiae*, III, q. 73, a. 3.

[43] Cf. *In* 17,19; *2Cor* 1,21.

[44] Cf. IRINEU DE LYON, *Adversus haereses*, III, 24, 1-2: SChr 211, 471-475; Eduard FERENŢ, *Pneumatologia. Duhul Sfânt, Domnul şi de-viaţă-Făcătorul*, ARCB, Bucureşti 1999, 290ş.u.

[45] Toată lucrarea sfinţitoare a Duhului Sfânt în noi se poate vedea în Eduard FERENŢ, *Pneumatologia*..., 377-388.

în mod substanţial, ceea ce face ca să ne sfinţească nu în calitate de slujitor, ci prin el însuşi. Prin ea ne poartă la Treime, căci izvorul ei, impulsul, îi revine Tatălui, lucrarea sau execuţia îi revine Fiului, iar Duhului desăvârşirea[46].

Din cele spuse reiese, aşadar, că celebrarea Memorialului Paştelui este locul unde se desfăşoară cu maximum de realism şi de intensitate lucrarea tainică a Duhului Sfânt în Biserică. Prin Pâinea şi Vinul euharistizate omul este transformat nu numai în sufletul său, dar şi în trupul său: viaţa cea nouă a Celui înviat îl pătrunde până şi în trupul său muritor, întipărind deja în el semnele învierii.

Cu toate acestea, deşi lucrarea Duhului Sfânt în noi ajunge la maximum de intensitate în momentul în care ne împărtăşim cu Trupul şi Sângele Domnului, el nu-l înlocuieşte niciodată pe Isus Cristos în Euharistie. Niciodată opera pascală nu trece pe planul al doilea, ca şi cum ea n-ar fi decât condiţia care i-ar fi îngăduit Duhului să lucreze de acum încolo. Ea rămâne totdeauna în plin centru al economiei vieţii celei noi. Numai în interiorul acesteia se desfăşoară atotputernicia harului Duhului Sfânt.

d) În sfârşit, Euharistia mai are un profund raport cu Duhul Sfânt: ea nu este doar o manifestare proprie a prezenţei Duhului Sfânt activ în Biserică, ci ni-l şi dăruieşte. Ceea ce teologia occidentală numeşte *res sacramenti*, realitatea nevăzută a tainei, este efectul propriu al sfintelor sacramente, adică tocmai darul Duhului Sfânt, Darul escatologic prin excelenţă. Din acest punct de vedere, Sfânta Liturghie nu este numai o lucrare a Domnului în Duhul Sfânt, ci şi o Rusalie permanentă. Din ea iese pururi izvorul apei vii suitoare spre viaţa veşnică. Din Trupul slăvit al Domnului, adevăratul templu al lui Dumnezeu, izvorăşte apa vieţii[47].

Epicleza sacramentală nu priveşte numai actualizarea în Biserică a evenimentului pascal al mântuirii, ci şi venirea Duhului Sfânt în credincioşi. Prefacerea darurilor se efectuează în vederea sfinţirii şi îndumnezeirii credincioşilor, lucrare proprie Duhului Sfânt. El intervine în însăşi fiinţa noastră, ceea ce face ca să ne putem adresa lui Dumnezeu, numindu-l cu îndrăzneală de fii Tată, „Abbà"[48]. Sălăşluindu-se în fiinţa noastră, interiorizează în noi opera lui Cristos. După cum în Treimea teologică sau imanentă Duhul Sfânt este *nexus*

---

[46] Cf. Eduard FERENŢ, *Antropologia creştină. Despre har*, Presa Bună, Iaşi 1997, 277-285.

[47] Cf. *In* 4,18; *Ap* 22,17. Cf. SACRA CONGREGATIO RITUUM, Instructio *Eucharisticum mysterium* (=EM), 38: EnchVat 2, 1338; VASILE CEL MARE, *De Spiritu Sancto*, 27, 66: SChr 17bis, 487.

[48] *Rom* 8,14-17; *Gal* 4,4-7.

amoris, legătura carităţii, tot astfel prin Taina Euharistiei cu care ne-am împărtăşit, înfăptuieşte comuniunea noastră cu Tatăl şi cu Fiul, întemeind astfel şi *communio sanctorum*, comuniunea sfinţilor[49].

4. Euharistia este şi Taina Bisericii

Euharistia nu este numai Taina Preasfintei Treimi, ci şi Taina Bisericii. Cristos Domnul a instituit sacrificiul euharistic al Trupului şi Sângelui său şi l-a încredinţat ca memorial al patimii şi al învierii sale Bisericii, Mireasa sa preaiubită, spre a-l celebra[50].

Celebrarea Liturghiei ca lucrare comună a Tatălui, a lui Cristos şi a Duhului Sfânt, ca şi a Poporului lui Dumnezeu constituit ierarhic reprezintă centrul vieţii creştine în Biserică. În ea se găseşte culmea acţiunii cu care Dumnezeu sfinţeşte lumea în Cristos şi a cultului pe care oamenii îl dau Preasfintei Treimi. Însuşi sacrificiul euharistic este izvorul şi culmea întregului cult al Bisericii şi al întregii vieţi creştine. La acest sacrificiu de mulţumire, de ispăşire, de rugăciune de cerere şi de laudă credincioşii participă mai deplin, când nu numai că oferă Tatălui din toată inima, în unire cu preotul, Jertfa Preasfântă şi, în ea, pe ei înşişi, dar şi primesc Victima însăşi în sacrament[51].

Toţi creştinii sunt îndemnaţi să venereze acest Preasfânt Sacrament, aducând astfel cultul de latrie, de adorare, datorat exclusiv lui Dumnezeu. Acest Preasfânt Sacrament nu trebuie să fie mai puţin adorat, pentru motivul că a fost instituit de Cristos Domnul pentru a fi primit, deoarece în Sacramentul care este păstrat în tabernacol după celebrarea Sfintei Liturghii este prezent substanţial Domnul însuşi, datorită acelei prefaceri a pâinii şi a vinului care, conform învăţăturii conciliului Tridentin se numeşte în mod nespus de just transsubstanţiere. E necesar să considerăm misterul euharistic în ansamblul său, atât în actul celebrării Sfintei Liturghii cât şi în cultul sfintelor Specii, care sunt păstrate după celebrarea Liturghiei pentru a extinde harul sacrificiului[52].

Dumnezeiasca Euharistie, ca Taină a credinţei şi Taină a Bisericii este mai presus de minte. De aceea modul nostru de a gândi despre Euharistie trebuie să

---

[49] Cf. Jean Marie R. TILLARD, OP., „L'Eucharistie et le Saint-Esprit", *NRT* 4 (1968) 363-387.

[50] Cf. CONCILIUL AL II-LEA DIN VATICAN, Constitutio de sacra liturgia, *Sacrosanctum concilium* (4.XII.1963) (= SC), 47: EncVat 1, 83.

[51] Cf. *EM*, 3, e: EnchVat 2, 1300.

[52] *EM*, 3, f: EnchVat 2, 1302.

se acorde cu Euharistia şi cu învăţătura Bisericii despre ea. Unitatea credinţei este precondiţia esenţială pentru împărtăşania euharistică. Ea este formal şi comunitar exprimată în recitarea Simbolului care, asemenea Euharistiei, ne conduce spre viitor, spre *eschata*, spre realităţile împlinirii vieţii noastre umane şi creştine. Euharistia anticipă apartenenţa oamenilor şi a făpturilor la Ierusalimul ceresc. Ea ne dezvăluie astfel deplin natura sa escatologică. Liturgia euharistică este cerul pe pământ. În ea, Cuvântul care şi-a asumat carnea pătrunde materia cu o potenţialitate salvifică: acolo creaţia comunică fiecăruia în parte puterea pe care i-a conferit-o Cristos. Materia însăşi devine teoforică[53].

Învăţătura Bisericii despre Euharistie ne este deja cunoscută din cele spuse anterior. Voiesc totuşi să subliniez din nou un principiu dogmatic fundamental, acela care se referă la miniştrii sfintei Euharistii. Referindu-se la acest aspect, după ce enunţă punctele fundamentale dogmatice despre această Taină a Tainelor, Congregaţia Riturilor spune următoarele în Instrucţia *Eucharisticum mysterium*:

> Celebrarea euharistică săvârşită în timpul Liturghiei este nu numai lucrare a lui Cristos, dar şi a Bisericii. În ea, de fapt, Cristos, perpetuând de-a lungul veacurilor în mod nesângeros sacrificiul săvârşit pe cruce, prin intermediul slujirii preoţilor, se oferă Tatălui pentru mântuirea lumii. Biserica, mireasa şi slujitoarea lui Cristos, împlinind cu el oficiul de preot şi hostie, îl oferă Tatălui şi împreună se oferă întreagă cu el: *eum Patri offert et simul seipsam totam offert cum eo*.
>
> Astfel, Biserica, mai ales în Marea Rugăciune Euharistică, împreună cu Cristos, mulţumeşte Tatălui, în Duhul Sfânt, pentru toate bunurile pe care în creaţie şi, în mod deosebit, în misterul pascal le dăruieşte oamenilor, implorându-l să vie împărăţia sa.
>
> De aceea nici o Liturghie, ca de altfel nici un act liturgic, nu este acţiune pur privată, ci celebrare a Bisericii, întrucât este societate constituită din diferite ordine şi funcţii, în care fiecare acţionează conform propriului ordin şi propriilor oficii[54].

În aceste rânduri dense şi bogate în teologie întâlnim atât dimensiunea cosmică cât şi cea escatologică a Sfintei Liturghii celebrate de Biserică. În aceasta, *Instrucţia despre Misterul Euharistic* deosebeşte diferite „ordine” şi

---

[53] Cf. IOAN PAUL PP. II, Epistula apostolica *Orientale lumen* (2.V.1995), 10-11: EnchVat 14, 2583-2587.

[54] *EM*, 3, c-d: EnchVat 2, 1298-1299. Cf. IOAN PAUL PP. II, Adhortatio apostolica post-synodalis *Christifideles laici* (30.XII.1988), 14: EnchVat 11, 1647-1653; 21-31: EnchVat 11, 1685-1740.

„stări” ecleziale. În Biserică, există din instituţie divină ministerele structurale sau slujirile ecleziale, treptele de slujire care provin din hirotonie. Aceste trepte ierarhice distincte sunt: episcopatul, prezbiteratul şi diaconatul, ministere existenţial unite cu o comunitate locală. În Biserică, nu există slujiri în absolut, independente de „adunarea în Biserică”. Aceste ministere structurale conţin o alteritate relaţională, o interdependenţă de slujiri ecleziale.

Din aceste trei ministere, numai episcopatul şi prezbiteratul au primit puterea de a celebra Sfânta Liturghie. Dar şi din acest punct de vedere trebuie să reţinem că:

> Sfânta Euharistie este o lucrare sfântă şi sacră, deoarece în ea este continuu prezent şi lucrează Cristos, „sfântul lui Dumnezeu”, uns de Duhul Sfânt, consacrat de Tatăl, pentru a-şi da viaţa şi pentru a şi-o relua, fiind Arhiereul Noii Alianţe. Este el, de fapt, Cel care, reprezentat fiind de preot, îşi face intrarea în sanctuar şi vesteşte evanghelia sa. El este „Cel ce oferă şi Cel oferit, consacratorul şi consacratul”. Lucrare sfântă şi sacră, deoarece constă din sacrele specii, care sunt „sfintele sfinţilor”, adică din „realităţile sfinte – Cristos Cel sfânt –, date sfinţilor”, după cum cântă toate liturgiile din Orient în momentul în care se înalţă pâinea euharistică pentru a invita credincioşii la Cina Domnului[55].

Preotul oferă preasfânta jertfă „în persoana lui Cristos”, dar subiectul principal al acestui sacrificiu este numai Cristos. El şi numai el este victima de ispăşire a păcatelor noastre. În Euharistie, cel care oferă şi care este oferit, adevăratul celebrant, este Cristos, mai exact Cristos înviat, aşa precum va veni în slava sa în ultima zi, iar cei care celebrează liturgia nu sunt decât *icoane* ale lui Cristos escatologic, ceea ce face ca onoarea dată „icoanei” să treacă la Cel care este reprezentat, la Prototip[56]. Dar între treptele de slujire liturgică episcopul „trebuie considerat ca marele preot al turmei sale, de la care provine şi depinde în mod real viaţa credincioşilor săi în Cristos”[57].

În Biserica locală, episcopul este cel care prezidează celebrarea Euharistiei, chiar şi atunci când preoţii îl înlocuiesc în comunităţile parohiale:

> De aceea toţi trebuie să dea cea mai mare importanţă vieţii liturgice a diecezei, ce se desfăşoară în jurul episcopului, mai ales în biserica sa catedrală: toţi trebuie să fie convinşi că manifestarea principală a Bisericii este participarea deplină şi activă a întregului popor sfânt al lui Dumnezeu la ace-

---

[55] IOAN PAUL PP. II, Epistula *Dominicae cenae* (24.II.1980), 8: EnchVat 7, 184.

[56] Cf. VASILE CEL MARE, *De Spiritu Sancto*, 18, 45: SChr 17bis, 406-407; DS 601.

[57] *SC*, 41: EnchVat 1, 72.

leaşi celebrări liturgice, mai ales la aceeaşi Euharistie, într-o singură rugăciune, la acelaşi altar la care prezidează episcopul înconjurat de prezbiteriul său şi de ceilalţi miniştri[58].

Deoarece, în Biserica sa, episcopul nu poate să prezideze personal, totdeauna şi pretutindeni, întreaga sa turmă, el numeşte un păstor anume, un preot paroh sau vicar, care să-i ţină locul în comunităţile parohiale. Viaţa liturgică a parohiei se va desfăşura, aşadar, în comuniune cu episcopul pe care preoţii liturghisitori îl vor pomeni la Sfânta Liturghie. Pot exista membri ai Bisericii mai sfinţi decât Episcopul, cu toate acestea nu sunt pomeniţi în primul loc, deoarece trupul Bisericii locale are numai un cap, un păstor: episcopul. Cei vii se mântuiesc numai uniţi cu propriul episcop, în afara lui neavând relaţie cu Trupul lui Cristos, oferit „pentru viaţa veşnică". Cine nu comemorează episcopul propriu în acest moment al Euharistiei se şterge pe sine din catalogul celor vii. Din acelaşi motiv, o Euharistie care nu este celebrată în numele episcopului local este fără semnificaţie salvifică pentru cei ce-o celebrează. În calitate de colaboratori ai episcopului, preoţii vor trăi în comuniune cu el în mod deosebit în viaţa liturgică[59].

Dar în afara ministerelor structurale stabilite în Biserică prin hirotonie, mai există şi stările ecleziale, anumite „ordine" bisericeşti, care revin laicilor prin iniţierea creştină. *Ordo* este legat de *ordinatio*, fiind o reală consacrare săvârşită de Duhul Sfânt prin intermediul celor trei Taine ale iniţierii creştine, Botezul, Mirul şi Euharistia. Aceste Taine creează anumite stări ecleziale sau ordine, cărora le corespund daruri şi slujiri specifice. Să nu uităm că Botezul însuşi este o *ordinatio*, o consacrare, o hirotonie, prin aceea că include o impunere a mâinilor cu invocarea Duhului Sfânt şi încorporarea celui botezat la un *ordo*, la o „ordine" sau stare eclezială determinată. Botezul şi Mirul sunt „ordinaţiunea" laicilor, deoarece „laicul" nu este „nehirotonitul", după cum se spune de obicei, ci acela care prin Botez şi Confirmaţiune este un membru normal al Sinaxei Euharistice, cu toate drepturile şi obligaţiile care decurg din aceasta. Aceste două Taine erau unite cu Euharistia în Biserica primară, aşa încât nu puteau fi concepute separate de ea, ca de altfel nici ordinaţiunile.

---

[58] *SC*, 41: EnchVat 1, 73.

[59] Cf. CONCILIUL AL II-LEA DIN VATICAN, Decretul despre oficiul pastoral al episcopilor în Biserică, *Christus Dominus*, 30: EnchVat 1, 652; Ioannis ZIZIOULAS, *Eucaristia e Regno di Dio*, 60. Cf. Alexandre SCHMEMANN, *Euharistia. Taina Împărăţiei*, Anastasia, Bucureşti 1993, 99-104.

Laicii, aşadar, aparţin propriului lor rang – *taxis* –, în Biserică. Fiecare botezat dobândeşte în Biserică o fiinţă de comuniune şi, prin urmare, de adevărată viaţă. Participarea şi aplicarea existenţei lui Cristos la propria existenţă individuală devine, astfel, tot una cu realizarea comunităţii Bisericii locale. E ceea ce ne învaţă Conciliul al II-lea din Vatican:

> Cristos Domnul, Arhiereu luat din mijlocul oamenilor, a făcut din noul popor o împărăţie de preoţi pentru Dumnezeu, Tatăl său. De fapt, botezaţii, prin noua naştere şi ungerea Duhului Sfânt sunt consacraţi pentru a forma o locuinţă spirituală şi o preoţie sfântă, pentru a oferi, prin toată activitatea lor de creştini, jertfe spirituale... şi stăruind în rugăciune şi lăudându-l împreună pe Dumnezeu, să se ofere pe ei înşişi drept jertfă vie, sfântă, plăcută lui Dumnezeu, să dea mărturie despre Cristos pretutindeni, iar celor ce le-o cer, să le dea seamă de speranţa vieţii veşnice aflată în ei.
> Preoţia comună a credincioşilor şi preoţia ministerială sau ierarhică, deşi se deosebesc esenţial şi nu numai în grad, sunt cu toate acestea orânduite una spre cealaltă, deoarece atât una cât şi cealaltă, fiecare în modul său propriu participă la unica preoţie a lui Cristos. Preotul ministerial (hirotonit), prin puterea sacră cu care este învestit, formează şi conduce poporul sacerdotal, celebrează jertfa euharistică în persoana lui Cristos şi o oferă lui Dumnezeu în numele întregului popor; iar credincioşii, în puterea preoţiei lor regale, participă la Jertfa euharistică şi îşi exercită preoţia prin primirea sacramentelor, prin rugăciune şi mulţumire, prin mărturia unei vieţi sfinte, prin abnegaţie şi caritate activă[60].

Ambele preoţii, ministerială şi botezială, sunt reale participări la Preoţia lui Cristos. El este cel care a oferit în el însuşi tot ceea ce ştia că este necesar pentru înfăptuirea răscumpărării noastre, el care este în acelaşi timp preot, sacrificiu, Dumnezeu şi templu. Este Preotul Preaînalt al Alianţei Noi prin intermediul căruia am fost reconciliaţi; Victima care ne reconciliază; Dumnezeu cu care am fost împăcaţi; templu în care am fost reconciliaţi. Cu toate acestea, ca preot, sacrificiu şi templu era om. Ca Dumnezeu nu era o singură Persoană, deoarece Cuvântul săvârşea lucrarea răscumpărării noastre în afară, în economie, împreună cu Tatăl şi cu Duhul Sfânt. Lui, în timpul Bisericii,

---

[60] *LG*, 10: EnchVat 1, 311-312. Cf. Eduard FERENŢ, *Misterul Bisericii în lumina Conciliului Vatican II*, Institutul Teologic Romano-Catolic Iaşi, Iaşi 1991, 140-173. Cf. TOMA DE AQUINO, *Summa Theologiae*, III, q. 22, a. 4. Teologia participării preoţiei lui Cristos de către Biserică o găsim prezentată de CONGREGAŢIA PENTRU APĂRAREA CREDINŢEI, Declaratio *Mysterium Ecclesiae* (24.VI.1973), 6: EnchVat 4, 2582-2587.

împreună cu Tatăl şi cu Duhul Sfânt cu care este un singur Dumnezeu, Sfânta Biserică nu încetează să-i ofere în orice parte a globului sacrificiul Pâinii şi al Vinului cu credinţă şi iubire.

În acest sacrificiu al Trupului şi al Sângelui lui Cristos constă toată Euharistia noastră, toată mulţumirea, lauda şi ruga pe care o înălţăm spre Tatăl, în Duhul Sfânt.

Ce raport au credincioşii cu acest unic Sacrificiu al Noii Alianţe? Şi ei îl oferă Tatălui şi Fiului şi Duhului Sfânt, unicului Dumnezeu Treime, asociaţi fiind de preotul celebrant la celebrarea Euharistiei. Ca să poată oferi şi ei Tatălui acest cult unic al lui Cristos au fost inseraţi prin Botez în misterul lui Cristos. Încorporarea lor la Trupul lui Cristos s-a realizat prin ungerea lor fiinţială şi spirituală de către Duhul Sfânt. Tocmai această ungere sau consacrare i-a făcut apţi să ofere Tatălui însuşi cultul lui Cristos potrivit capacităţii lor specifice sacramentale. Această ungere duhovnicească „îi adună în Biserică", îi formează şi-i face Popor şi Comunitate sacerdotală. Datorită ei, preotul hirotonit, a cărui preoţie botezială a fost desăvârşită de o altă Taină pe care nu o are credinciosul numai botezat şi miruit, îi asociază Jertfei Euharistice. „Celebrarea liturgică, de fapt, nu este o acţiune sacră rezervată doar clerului, dar aparţine întregii adunări"[61].

În virtutea acestei inserări reale în misterul lui Cristos şi a acestei asocieri sacramentale înfăptuită de cel care are şi Preoţia ministerială:

> Toate faptele, rugăciunile şi iniţiativele apostolice, viaţa conjugală şi familială, munca lor cotidiană, relaxările spirituale şi trupeşti, dacă sunt săvârşite în Duhul Sfânt, chiar şi neplăcerile vieţii dacă sunt suportate cu răbdare, devin sacrificii spirituale plăcute lui Dumnezeu prin Isus Cristos, care, în celebrarea Euharistiei, sunt oferite cu pietate Tatălui împreună cu Jertfa Trupului Domnului. Astfel şi laicii, acţionând pretutindeni cu sfinţenie ca adoratori, îi consacră lui Dumnezeu lumea însăşi[62].

Dintre toate Tainele, Euharistia este aceea care poartă la plinătate iniţierea creştină, conferind exerciţiului preoţiei comune acea formă sacramentală şi eclezială care-o leagă de Preoţia ministerială structurală. Astfel, şi în viaţa celui

---

[61] IOAN PAUL PP. II, Adhoratio apostolica post-synodalis *Christifideles laici* (30.XII.1988): EnchVat 11, 1693.

[62] *LG*, 34: EnchVat 1, 373. Cf. IOAN PAUL PP. II, Epistula *Dominicae cenae*, 9: EnchVat 7, 190-198; Salvatore MARSILI, OSB., „La liturgia culto della Chiesa", în *Anàmnesis*, I, 124-136.

botezat şi miruit cultul euharistic devine centrul şi scopul întregii vieţi sacra-mentale.

Concluzie

Sfânta Euharistie este, aşadar, icoana Împărăţiei lui Dumnezeu, Taina în care se desfăşoară recapitularea creaţiei şi a omenirii conform planului voit de Tatăl, executat de Fiul şi desăvârşit de Duhul Sfânt.

Ea a fost instituită de Isus la Cina de Taină pentru a perpetua Prezenţa sa mântuitoare printre noi până la sfârşitul veacurilor, dar mai ales pentru a permanentiza comuniunea noastră cu el. Ca Taină a Tainelor, la Dumnezeiasca Euharistie nu putem participa decât prin credinţă. Numai prin credinţa în cuvântul său avem acces la realitatea Prezenţei sale mântuitoare.

Euharistia, ca de altfel şi celelalte Taine, se realizează în Biserică, înainte de toate, prin cuvintele săvârşitoare şi sfinţitoare ale lui Isus Cristos şi prin lucrarea simultană a Duhului Sfânt, iar în al doilea rând, prin intermediul unor elemente smerite, cum sunt apa, uleiul, pâinea, vinul, impunerea mâinilor etc. Cine se opreşte la aparenţele acestor semne sacre nu constată nimic extraordinar în ele. Privirea trupească, chiar când este ajutată de microscop ori de cele mai noi experienţe cu carbon, ca şi cea a sufletului omenesc nu descoperă sub vălul acestor chipuri realităţile cereşti conţinute în ele. Omul trupesc – *homo carnalis* –, lipsit de harul Duhului Sfânt, priveşte elementele numai din exterior. Neţinând cont de Subiectul divin care lucrează în şi prin ele pentru a săvârşi o nouă fiinţă sacramentală, în cazul Botezului, de exemplu, nu vede decât apa obişnuită vărsată peste trupul celui botezat; în cazul Mirungerii percepe doar uleiul care se prelinge pe fruntea ori pe mâinile celui miruit, iar în cazul Euharistiei vede doar culoarea pâinii şi a vinului, forma şi eventual gustul lor plăcut. Ceea ce văd ochii trupeşti şi cei ai minţii, chiar şi atunci când sunt ajutaţi de cele mai performante aparate, nu e totul. Realitatea tainică, cerească, a Sfintelor Sacramente nu se percepe cu aceste unităţi de măsură, ci cu puterea Domnului şi a Duhului Sfânt. Numai prin credinţă, numai cu ochii spirituali ai Duhului putem pătrunde dincolo de învelişul smerit al semnelor. Motivaţia credinţei noastre în Prezenţa reală şi substanţială a Domnului în Dumnezeiasca Euharistie este veracitatea Celui nemincinos care ne spune: „Acesta este Trupul meu, acesta este Sângele meu”. Tocmai de aceea Tainele sunt – *sacramenta fidei* –, sacramentele credinţei, deoarece ceea ce conţin şi transmit este ascuns ochilor omeneşti, dar vădit ochilor credinţei. Numai ochii cereşti ai Duhului adevărului văd sarcina lor salvifică şi măreţia lor mai presus de fire.

Tainele Bisericii, ca realităţi cereşti mai presus de fire, ne obligă să nu căutăm cursul normal al firii în ele, după cum nu-l căutăm nici în naşterea Autorului lor din Fecioară. Atât aceasta cât şi celelalte sunt lucrări ale Duhului Sfânt şi ale Fiului care ni se dăruieşte prin ele pentru a ne conduce la Tatăl.

Toată această recapitulare sacramentală a zidirii şi a noastră are loc în Biserică. Ei i-au fost încredinţate Tainele credinţei pentru a le celebra după voinţa Treimii mântuitoare. Cine ar îndrăzni să le celebreze fără Biserică sau n-ar ţine cont de învăţătura şi riturile ei, acela se şterge din cartea vieţii, iar actele sale n-ar avea nici o valoare salvifică. În afara Bisericii lui Cristos nu există mântuire, pentru că unde lipseşte ea lipseşte Duhul Sfânt şi orice har.

Riassunto

La presente Relatio – L'Eucaristia, mistero della Santissima Trinità e della Chiesa – sviluppa un tema teologico fondamentale per la vita cristiana dei fedeli.

La Divina Eucaristia, mentre viene collocata nella economia della salvezza, è riconosciuta come Sacramento dei Sacramenti, come icona del Regno, degli eschata. In essa si ricapitola la creazione e l'umanità intera secondo il piano salvifico voluto dal Padre sin dall'eternità, realizzato nella pienezza dei tempi dal Figlio e compiuto dallo Spirito Santo nel tempo della Chiesa.

Essa è stata istituita da Cristo nella Cena pasquale per perpetuare la sua Presenza e la sua opera redentrice in mezzo a noi fino alla fine dei secoli, ed innanzitutto per la permanentizzazione della nostra comunione con Lui. Essendo il Mistero dei Misteri, alla Divina Eucaristia non si può partecipare che attraverso la fede. Soltanto in virtù della fede nella sua parola si può accedere alla realtà della sua Presenza salvatrice e santificatrice.

L'Eucaristia, come anche gli altri sacramenti, viene celebrata dalla Chiesa mediante le parole efficatrici e santificatrici di Cristo, mediante l'azione simultanea dello Spirito Santo ed attraverso gli elementi della creazione. Colui che si ferma soltanto alle apparenze di questi segni sacri non scopre le realtà spirituali contenute nei segni. Il suo sguardo, anche se viene rafforzato dai più sottili apparecchi, non vedrà mai le realtà celesti contenute nei segni sacramentali. L'uomo carnale, cioè colui che non ne ha la grazia dello Spirito Santo, scopre soltanto le apparenze. Ciò che vedono gli occhi del corpo ed anche ciò che vedono gli occhi della nostra mente non è tutto. La realtà celeste dei Sacramenti non si percepisce con queste unità di misura, ma soltanto con la grazia dello Spirito Santo. Soltanto attraverso

la fede, con gli occhi spirituali del Paraclito si può scoprire e partecipare alla res sacramenti, cioè al dono escatologico dello Spirito.
Questa ricapitolazione sacramentale di tutte le cose in Cristo si attualizza nella Chiesa, poichè a questa sono state affidate – sacramenta fidei – per celebrarle, le realtà della fede. Colui che vorrebbe celebrarle senza la Chiesa o senza tener conto del suo magistero e dei suoi riti sacri, si amputa se stesso dal libro della vita. Un'Eucaristia che non venga celebrata nel nome del Vescovo locale è senza significato salvifico per quanti la celebrano. Fuori della Chiesa di Cristos non c'è salvezza, poichè dove manca essa, manca lo Spirito Santo ed ogni grazia.

EUHARISTIA BISERICII
ŞI CONŞTIINŢA EUHARISTICĂ A CREŞTINILOR

Conf. dr. pr. Gheorghe Popa
Facultatea de Teologie Ortodoxă, Iaşi

Este un fapt evident că procesul de secularizare, specific lumii moderne şi postmoderne, a influenţat profund sensibilitatea, vocaţia şi conştiinţa noastră euharistică. Aşa cum remarca un teolog contemporan, noi ne adunăm în biserică nu cu conştiinţa că formăm o comunitate euharistică, adică o comunitate care aduce mulţumire, împreună cu Hristos, lui Dumnezeu-Tatăl prin harul Duhului Sfânt. Dimpotrivă, ne adunăm în biserică pentru „a ne ruga în mod izolat şi paralel cu ceilalţi credincioşi, poate mai singuri decât pe stadion sau la cinema”[1].

Această tentaţie de a ne asuma în mod individualist viaţa noastră creştină, tentaţie care nu ocoleşte nici spaţiul nostru teologic, constituie motivul prezentei comunicări intitulată: *Euharistia Bisericii şi conştiinţa euharistică a creştinilor.*

Pentru a nu depăşi timpul afectat unei asemenea prezentări în cadrul unui colocviu, mi-am structurat desfăşurarea de gând în următoarele puncte principale:

Relaţia dintre Euharistie şi Biserică;

Prezenţa euharistică a lui Hristos în Biserică şi conştiinţa euharistică a creştinilor;

Conştiinţa euharistică a creştinilor în orizontul contradicţiilor istorice.

1. Relaţia dintre Euharistie şi Biserică

Pentru a înţelege corect relaţia dintre Euharistie şi Biserică, cred că este necesar să depăşim vocabularul scolastic al teologiei şi să ne apropiem de limbajul simbolic al Sfintei Scripturi.

---

[1] Christos YANNARAS, *La liberté du monde*, Labor et Fides, Genève 1982, 205.

1.1. Instituirea Sfintei Euharistii

Sfânta Scriptură sau, mai precis, Sfintele Evanghelii ne arată că Mântuitorul Iisus Hristos a instituit Euharistia ca Taină în vederea constituirii Bisericii. Momentul instituirii acestei Taine a fost Cina cea de Taină când Mântuitorul „luând paharul, *mulţumind*, a zis: «Luaţi acesta şi împărţiţi-l între voi» (…) şi luând pâinea, *mulţumind*, a frânt şi le-a dat lor zicând: «Acesta este trupul meu care se dă pentru voi; aceasta să faceţi spre *pomenirea* mea»" (*Lc* 22,17-19).

Aşadar în momentul Cinei celei de Taină, Mântuitorul Iisus Hristos îşi manifestă înaintea ucenicilor Săi conştiinţa euharistică faţă de Dumnezeu-Tatăl şi în acelaşi timp îi invită şi pe ei să facă acelaşi gest euharistic. Din dialogul dintre Mântuitorul şi Sfinţii Apostoli, care urmează acestui moment, se poate constata faptul că o conştiinţă euharistică este, în primul rând, slujitoare: „Iată, Eu, în mijlocul vostru sunt ca unul *ce slujeşte*" (*Lc* 22,27); în al doilea rând conştiinţa euharistică este rugătoare: „Simone, Simone, iată satana v-a cerut să vă cearnă ca pe grâu; iar Eu *M-am rugat* pentru tine să nu piară credinţa ta" (*Lc* 22,32); în al treilea rând conştiinţa euharistică este smerită: „Părinte, de voieşti, treacă de la Mine acest pahar: *Dar nu voia Mea, ci voia Ta să se facă*" (*Lc* 22,42).

1.2. Constituirea Bisericii

Aşa cum am subliniat mai sus, Mântuitorul a instituit Euharistia în vederea constituirii Bisericii. În *Epistola întâia către Timotei* a sfântului apostol Pavel Biserica este numită „Casa lui Dumnezeu" (*1Tim* 3,15). În această Casă, Iisus Hristos, Fiul lui Dumnezeu întrupat, îşi invită „prietenii" Săi la Cină, oferindu-se El însuşi ca „mâncare" şi „băutură" prin pâinea şi vinul euharistic. Participând la acest „ospăţ" euharistic, „prietenii" lui Hristos devin, la rândul lor, fii ai lui Dumnezeu-Tatăl întru Fiul. Această înfiere, însă, este o lucrare a Duhului Sfânt şi ea constituie taina Bisericii. Începută în momentul Întrupării, ea s-a manifestat deplin în ziua Cincizecimii, când ucenicii au fost „îmbrăcaţi cu putere de sus" (*Lc* 24,49). Cincizecimea a reprezentat momentul constituirii Bisericii, când Sfinţii Apostoli au fost „botezaţi" de însuşi Mântuitorul „cu Duh Sfânt şi cu foc" (*Lc* 3,16). Din acel moment comunitatea creştină a devenit în mod real Biserică, stăruind „într-un cuget" în rugăciune şi în „frângerea pâinii" (*Fap* 2,46).

Gestul acesta sacramental al comunităţii creştine primare era săvârşit cu conştiinţa că el nu era doar un gest memorial al Cinei celei de Taină, ci un gest, sau mai precis, o lucrare smerită şi permanentă a lui Hristos în istorie, care prin

harul Duhului Sfânt constituie, din interiorul ei, comunitatea ca trup tainic al Său şi templu al Duhului Sfânt.

2. Prezenţa euharistică a lui Hristos în Biserică şi conştiinţa euharistică a creştinilor

Teologia noastră afirmă prezenţa reală a Mântuitorului Iisus Hristos în pâinea şi vinul euharistic, care se transformă în trupul şi sângele lui, prin lucrarea tainică a Duhului Sfânt. Acest lucru este esenţial pentru formarea conştiinţei euharistice a creştinilor. Împărtăşindu-se cu pâinea şi vinul euharistic ei au conştiinţa că formează Trupul tainic al lui Hristos, însă această imagine a Bisericii ca „trup" tainic al Domnului, prezentă la sfântul apostol Pavel, trebuie înţeleasă corect. Credem că, atunci când a folosit această imagine, sfântul apostol nu s-a inspirat din imaginea concretă a unui trup biologic şi nu a identificat pe creştini cu elementele unei celule sau cu elementele statistice ale unui ansamblu sau întreg. Ceea ce i-a inspirat această imagine a fost relaţia profundă care există între Hristos şi credincioşii săi, relaţia pe care o arată Mântuitorul însuşi în momentul convertirii sfântului Pavel. Întrebarea fundamentală pe care Mântuitorul i-o pune, pe drumul Damascului, este: Saule, Saule de ce mă prigoneşti? (*Fap* 9,4). Deci întrebarea nu este: de ce prigoneşti pe creştini, ci de ce mă prigoneşti? Cu alte cuvinte durerea creştinilor este suportată de însuşi Mântuitorul, aşa cum durerea „trupului" este resimţită de „cap".

Această experienţă, care i-a transformat radical conştiinţa misiunii sale, ne ajută să înţelegem că sfântul Pavel foloseşte imaginea trupului pentru a exprima relaţia trainică dintre Hristos şi Biserică şi nu o unitate a ei întemeiată pe un impersonalism uniformizant. Mai mult, această relaţie nu este una exterioară, gestionată de structuri „juridice" şi „administrative", ci una interioară, susţinută de energiile necreate, prin lucrarea Duhului Sfânt. Prin Duhul Sfânt fiecare persoană devine, în acelaşi timp, ipostas eclezial, adică un membru al trupului tainic al Domnului, dar şi un ipostas euharistic şi hristofor, adică purtător de Hristos într-un „aici" şi „acum" liturgic în care este prezent Hristos. Această prezenţă a Mântuitorului în Euharistia Bisericii, trăită într-un mod conştient printr-un act de credinţă, transformă conştiinţa creştinilor într-o conştiinţă euharistică slujitoare, smerită şi rugătoare.

Sfinţii Părinţi ai Bisericii au subliniat în mod deosebit relaţia intimă care există între prezenţa euharistică a lui Hristos şi conştiinţa euharistică a creştinilor. Sfântul Ioan Gură de Aur, spre exemplu, considera că o conştiinţă euharistică autentică nu separă niciodată altarul euharistic al Bisericii, de altarul

euharistic al fiecărei „inimi" hristofore şi pnevmatofore. Ambelor altare trebuie să li se acorde cinstire pentru că ele nu se pot concepe unul fără altul: „Între cap şi trup", scria sfântul Ioan, „nu există nici un interval; dacă ar exista un asemenea interval atunci capul nu ar fi cap şi trupul nu ar fi trup"[2].

Inspirându-se probabil din acest text, Părintele Profesor Dumitru Stăniloae scria:

> Cerul unde s-a înălţat Iisus coincide cu centrul intim al Bisericii (…) Locul unde se află El şi inima Bisericii coincid. Biserica, în acest sens, se întinde de pe pământ în înaltul cerului. Omenitatea lui Iisus înălţată este în acelaşi timp în intimitatea centrelor a celor ce cred, în suprema apropiere de fiecare (…) Aşa înţelegem că Iisus este temelia intimă a Bisericii şi a vieţii spirituale a fiecăruia dintre noi[3].

3. Conştiinţa euharistică a creştinilor în orizontul contradicţiilor istoriei

Din cele spuse mai sus, reiese clar ideea că, în viaţa creştină, conştiinţa euharistică s-a născut din iubirea răstignită a lui Hristos care, deşi s-a înălţat la „cer", este prezent în lume pe altarul euharistic al Bisericii şi al fiecărui creştin. În acelaşi timp, însă, conştiinţa euharistică a creştinilor s-a născut în sânul contradicţiilor unei istorii marcată de păcat şi, mai precis, în orizontul puterii constrângătoare a Imperiului roman. În faţa „puterii" imperiale, politică şi religioasă în acelaşi timp, conştiinţa euharistică a primilor creştini apărea ca lipsită de „putere". Cu toate acestea, ea s-a răspândit ca o stare de spirit în întregul imperiu, trezind invidia, suspiciunea şi ura în sufletele celor care deţineau „puterea". Pentru a supravieţui, timp de trei sute de ani, această conştiinţă s-a manifestat discret şi nonviolent, în comunităţi diferite ca zone geografice, dar unite printr-un sentiment de fraternitate şi solidaritate în Hristos. Putem să argumentăm această afirmaţie făcând apel la o scriere din secolul al II-lea intitulată: *Epistola către Diognet*. Autorul acestei epistole scrie unui păgân următoarele:

> Creştinii nu se deosebesc de alţi oameni nici prin teritorii, nici prin limbă, nici printr-un mod de viaţă special. Ei nu au oraşe rezervate numai lor, nici

---

[2] IOAN GURĂ DE AUR, *In Ephes.*, hom. 3: PG 62, 26, citat de George FLOROVSKY, „Le corps du Christ vivant", în *La Sainte Église Universelle*, Delachaux et Niestlé, Neuchâtel et Paris 1948, 36.

[3] Dumitru STĂNILOAE, *Iisus Hristos sau Restaurarea omului*, Omniscop, Craiova 1993[2], 382 şi 393.

> o limbă pe care să o vorbească numai ei, iar viaţa lor nu are nimic excentric (…) Ei locuiesc în oraşe greceşti sau barbare, cum soarta le-a hărăzit fiecăruia, urmând tradiţiile ţinutului respectiv. Ei locuiesc, fiecare, în patria sa, dar ca străini…, orice ţinut le poate fi patrie şi orice patrie le este străină…, ci sunt în trup dar nu trăiesc după trup. Ei locuiesc pe pământ, dar cetatea lor este în ceruri. Ei ascultă de legi, dar prin modul lor de viaţă depăşesc legile. Ei iubesc întreaga lume şi întreaga lume îi persecută. Ei sunt săraci, dar îmbogăţesc pe alţii. Când cineva îi blestemă, ei binecuvântează… Pe scurt ceea ce este sufletul în trup, creştinii sunt în lume[4].

În faţa acestei stări de conştiinţă, după trei sute de ani de persecuţie, puterea discreţionară a împăratului şi-a recunoscut propria-i relativitate şi a permis comunităţilor creştine să-şi manifeste în mod liber credinţa, speranţa şi iubirea, virtuţi care structurau conştiinţa lor euharistică.

În mod paradoxal însă în orizontul acestei conştiinţe şi-a făcut apariţia o tentaţie pe care, până atunci, aceeaşi conştiinţă o condamnase: tentaţia de a dobândi „putere" şi a se impune în mod „constrângător". Evident că această tentaţie a fost susţinută pentru o lungă perioadă de timp de anumite condiţii istorice, geografice şi culturale. Un teolog catolic a sintetizat aceste condiţii astfel:

> Biserica, scria el, s-a născut în Imperiul roman, care era pentru ea o condiţie anterioară întemeierii sale şi la care ea s-a acomodat cum a putut. În mod natural, Biserica se simţea atunci subordonată puterii imperiale şi de aceea s-a preocupat mai mult de libertatea sa spirituală. După ce Imperiul roman a căzut, totul s-a schimbat. Biserica a supravieţuit şi a încreştinat popoarele barbare (…) Pentru statele noi care s-au format, Biserica era cea care a devenit o condiţie de „fapt" anterioară lor (…) Fără nici o premeditare, supremaţia spirituală a Bisericii a început să se prelungească şi în supremaţie temporală[5].

Noi credem că datorită acestei schimbări de perspectivă, care a apărut de multe ori în mod neintenţionat, conştiinţa euharistică a multor creştini şi-a pierdut centrul său unificator, spontaneitatea sa afectivă şi s-a transformat într-o conştiinţă moralistă şi, uneori, agresivă. În mod profetic, Mântuitorul atrăsese

---

[4] *Epist. ad Diognetum*, 5-6, citat de P. POURRAT, *La spiritualité chrétienne*, I, Paris 1931, 59-60.

[5] Lucien LABERTHONIÈRE, *L'Église et l'État à travers l'histoire, introduction à l'ouvrage de Legendre et Chevalier*, *Le Catholicisme et la société*, Paris 1907, XIV.

atenţia asupra acestui lucru când le-a spus ucenicilor: „Va veni vremea când oricine vă va ucide pe voi va crede că aduce laudă lui Dumnezeu”.

Din nefericire, mileniul al doilea, pe care-l vom încheia în curând, a fost profund marcat de o asemenea conştiinţă care şi-a pierdut dimensiunea sa euharistică. Se cunosc bine manifestările sale istorice şi criza profundă pe care a generat-o, dar timpul nu ne mai permite să facem o analiză mai nuanţată a acestei situaţii.

4. În loc de concluzii

Acum, la sfârşit şi început de mileniu, un lucru este totuşi evident: după ce au trecut prin experienţa tuturor „depărtărilor” şi „înstrăinărilor”, creştinii responsabili de pretutindeni simt din ce în ce mai mult nevoia de a depăşi tentaţiile unui creştinism ideologic şi dornic de „putere” şi a se „întoarce” la dimensiunea sa euharistică şi profetică. Cu toate acestea, în societatea noastră secularizată, tendinţa de a transforma structurile ecleziale în structuri juridice de putere mai persistă încă în multe conştiinţe.

Conştiinţa euharistică a Bisericii primare, ca şi întreaga ei lucrare pastorală şi misionară, ne arată că structurile Bisericii sunt întotdeauna harismatice şi nu politice. Ele reflectă constituţia teandrică a Bisericii, natura ei profundă, în calitate de trup al lui Hristos, icoană a iubirii lui Dumnezeu-Tatăl şi templu al Duhului Sfânt. Plecând de la această realitate eclezială, un teolog contemporan îşi exprima convingerea că vocaţia noastră, într-o societate secularizată, nu trebuie să aibă în vedere, cu prioritate, schimbarea structurilor acestei societăţi pentru ca, la rândul lor, ele să schimbe omul. Vocaţia noastră este, mai degrabă, să sensibilizăm conştiinţele pentru ca ele însele să se descopere ca „icoane” ale lui Dumnezeu şi iubite de Dumnezeu-Tatăl prin Fiul în Duhul Sfânt[6]. Cu alte cuvinte, vocaţia noastră este de a forma conştiinţe euharistice autentice ca icoane istorice ale conştiinţei euharistice a Fiului Omului, care este în acelaşi timp, şi Fiul lui Dumnezeu.

Însuşi Fiul lui Dumnezeu, care ne-a descoperit iubirea Tatălui prin lucrarea tainică a Duhului Sfânt, nu se impune într-un mod agresiv, ci se propune şi se oferă, pe căile întortocheate ale istoriei, drept Cale, Adevăr şi Viaţă pentru fiecare conştiinţă umană.

---

[6] Métropolite MÉLETIOS – Nicolas LOSSKY, „La vocation prophétique de l’Église dans une société secularisée”, în *Parole orthodoxe*, Cerf, Paris 2000, 297.

DE LA LITURGIA IUDAICĂ LA EUHARISTIA CREŞTINĂ

Pr. conf. Claudiu Dumea
Institutul Teologic Romano-Catolic, Iaşi

Liturgia creştină nu a apărut printr-un fel de generaţie spontană, fără tată, fără mamă, asemenea lui Melchisedec.

E adevărat că liturgia creştină – şi în mod cu totul special Euharistia – este una din creaţiile cele mai originale ale creştinismului. Dar, oricât ar fi de originală, în mod sigur nu este o „*creatio ex nihilo*". Aşa cum Noul Testament are o preistorie în Vechiul Testament, tot astfel Euharistia creştină are o preistorie în liturgia iudaică.

Primele formule euharistice preluate din liturgia iudaică nu au fost materiale luate dintr-un şantier de demolări, ci au fost piese şlefuite cu grijă, lucrate cu artă şi înţelepciune sub ochii Providenţei pe parcursul multor secole. În laboratorul Bisericii ele au fost desăvârşite, aşa cum Cristos a desăvârşit Legea lui Moise fără ca din ea să dispară o iotă sau o virgulă.

E surprinzător faptul că mari erudiţi care au contribuit substanţial la înflorirea mişcării liturgice contemporane nu au văzut în liturgia iudaică leagănul cultului creştin. Să-l amintesc pe marele Odo Casel pentru care primele tipare ale liturgiei creştine au fost misterele păgâne. Sau pe A. Baumstark, liturgist şi poate şi mai savant decât Odo Casel, pentru care elementele iudaice prezente în Euharistia creştină sunt contaminări tardive şi, ca atare, constituie un fapt secundar.

Explicaţia acestei atitudini este una singură: antisemitismul din perioada şi din spaţiul geografic în care au trăit aceşti liturgişti. Şi marii savanţi pot fi condiţionaţi ideologic.

1. Euharistia s-a născut în Cenacol

Euharistia creştină îşi are originea în Cina cea de Taină pe care Isus a săvârşit-o în Cenacol în ajunul morţii sale când a rostit rugăciunea de mulţumire (Euharistia) asupra pâinii şi vinului pe care le-a transformat în trupul şi sângele său şi le-a dat apostolilor.

Cina cea de Taină, celebrată de Isus spre a actualiza anticipat lucrarea de mântuire săvârşită prin misterul pascal al patimii, morţii şi învierii sale, este nucleul originar şi prima verigă din lanţul lung al celebrărilor euharistice ale

Bisericii. Rugăciunile rostite de Isus la Cina cea de Taină asupra pâinii şi vinului rămânând modelul tuturor rugăciunilor euharistice sau anaforelor Bisericii.

Celebrările euharistice au cunoscut nenumărate schimbări în decursul istoriei Bisericii, dar embrionar toate sunt cuprinse în Cina cea de Taină, păstrând neatinsă identitatea ei substanţială. În limbaj patristic ritul săvârşit de Isus la Cina cea de Taină este „*typos*", iar Euharistia celebrată în continuare din porunca sa este „*antitypos*" sau ceea ce numim în limbaj curent : mister, sacrament, taină.

2. Ce fel de ospăţ a fost Cina cea de Taină*?*

a) Un ospăţ pascal? Cei mai mulţi exegeţi, teologi, liturgişti consideră că Cina de pe urmă a fost un ospăţ pascal propriu-zis. Acest lucru rezultă din cronologia sinopticilor. Paştele iudaic începea pe 14 Nisan, seara. Isus a ţinut Cina cea de Taină joi, 14 Nisan, vineri 15 Nisan a murit, sâmbătă 16 Nisan s-a odihnit în mormânt, iar duminică 17, spre dimineaţă a înviat.

b) Nu a fost un ospăţ pascal? După cronologia din Evanghelia sfântului Ioan Cina cea de Taină a avut loc cu o zi înainte, pe 13 Nisan, tot joi seara. A doua zi pe 14 când începea paştele iudaic oficial, înainte de a începe cina pascală, Isus a fost răstignit, pe 15 sâmbăta a stat în mormânt, iar pe 16 a înviat. Ca atare, după cronologia sfântului Ioan, Cina cea de Taină nu a fost o cină pascală.

c) A fost un kiduş? Kiduşul era un rit de sfinţire a unei zile de sărbătoare. Se celebra în seara când începea sărbătoarea. E greu de presupus că Cina cea de Taină a fost un kiduş, căci pe vremea lui Isus acest rit era legat numai de cupa cu vin, nu şi de pâine. Tatăl familiei, după ce se aprindea lumina, se aşeza la masă înconjurat de familia sa şi de oaspeţii invitaţi şi rostea binecuvântarea asupra cupei cu vin, din care apoi bea el şi cei prezenţi.

d) A fost un caburah? Caburahul era o cină cu caracter religios pe care o lua împreună un grup de prieteni, indiferent în ce zi, cu o anumită ocazie: tăierea împrejur, căsătoria, înmormântarea. Putea să fie şi un ospăţ de adio, cum a fost ospăţul dat de Abraham când şi-a simţit sfârşitul aproape, despre care ne vorbeşte *Cartea Jubileelor*, o lucrare apocrifă iudaică de pe la anul 100 î.C. Nu este exclus ca Cina cea de Taină să fi fost un ospăţ de acest tip, având în vedere emoţionantul discurs de adio ţinut de Isus la Cină înainte de a se despărţi de grupul său de prieteni.

e) A fost un ospăţ de tip esenian? Documentele de la Qumran ne arată că în comunitatea monastică a esenienilor se ţineau ospeţe rituale în care se rosteau binecuvântări asupra pâinii şi vinului.

Dacă Cina cea de Taină a fost un ospăţ pascal, celebrat în aceeaşi seară în care îl celebrau toţi evreii, apare mai evident transferul valorilor pascale pe care îl înfăptuieşte Cristos. Vechiul Paşte a fost prefigurare şi profeţie. Euharistia devine noul Paşte: rit sacrifical şi totodată convivial; jertfire a noului Miel care este Cristos însuşi, cel ce aduce mântuirea prin sângele său şi hrănire cu carnea sa: memorial al noului exod înfăptuit prin taina morţii şi învierii sale: chezăşie a noului Paşte escatologic: celebrare centrală şi caracteristică a noi comunităţi de salvaţi.

Dar e posibil ca Cina cea de Taină să nu fi fost o cină pascală şi nici măcar o cină rituală din cele amintite care se practicau la evrei pe vremea lui Isus. Isus putea să-şi afirme autonomia şi libertatea aşa cum a făcut-o şi în alte împrejurări, de pildă, cu privire la practicarea sabatului. În acest caz, Cina cea de Taină devine Paştele unic şi exclusiv, numai al lui Cristos, iar Euharistia capătă un caracter specific, caracteristic inconfundabil. Fiind vorba de o zi ca oricare alta şi nu de Paştele iudaic sau de vreo altă sărbătoare iudaică, se înţelege mai bine ritmul frecvent, duminical sau chiar zilnic, atestat de *Faptele Apostolilor*, al celebrării euharistice.

În fond, nu sărbătoarea dă valoare Euharistiei, ci Euharistia dă valoare sărbătorii; ori de câte ori se celebrează Euharistia se celebrează noul Paşte al lui Cristos.

Indiferent de tipul de ospăţ, Cina cea de Taină, în intenţia lui Isus şi în modul în care au înţeles-o apostolii şi au descris-o evangheliştii, are toate caracteristicile pascale.

Esenţial şi cu totul original la Cina cea de Taină este faptul că Isus a rostit rugăciunea asupra pâinii şi vinului, pe care le-a transformat în trupul şi sângele său şi le-a împărţit celor de faţă, poruncindu-le să facă ceea ce el a făcut ca memorial al său.

3. Cum s-a desfăşurat Cina cea de Taină?

Ideea cea mai exactă cu privire la Cina Domnului ne-o putem face urmărind derularea unei Cine pascale iudaice. Descrierea o voi face schematic, fără a mă opri la detalii.

Orice cină pascală la evrei cuprinde patru părţi, fiecare incluzând binecuvântarea unei cupe de vin amestecat cu apă. Partea a doua şi partea a treia sunt

cele mai importante. Prima şi ultima au rolul de introducere, respectiv, de încheiere a celebrării. Toată celebrarea e însoţită de binecuvântări (*berakot*).

Prima parte este kiduşul sau sfinţirea sărbătorii despre care am amintit. După ce s-a turnat vinul în cupa sau paharul pe care fiecare comesean îl are în faţă, oficiantul, tatăl familiei, rosteşte prima beraka, prima binecuvântare asupra primei cupe: „Binecuvântat să fii tu, Doamne Dumnezeul nostru, Regele universului, care ne dai acest rod al viţei de vie".

Partea a doua. Ospăţul propriu-zis începe cu partea a doua. Se umple cupa a doua şi, după ce este binecuvântată, urmează ritul Hagadah. După cele patru întrebări puse de cel mai mic dintre membrii familiei, cu privire la semnificaţia cinei pascale, tatăl ţine un fel de omilie: explică pe îndelete intervenţiile salvatoare ale lui Dumnezeu în favoarea poporului său, mai ales eliberarea cu braţ puternic din sclavia Egiptului. Cina pascală, explică oficiantul, este memorialul (ţicaronul) acestor intervenţii salvatoare (*mirabilia Dei*). Cei prezenţi la cina pascală nu numai că îşi amintesc de ceea ce a făcut Dumnezeu în trecut, dar beneficiază în prezent de aceleaşi intervenţii salvatoare. Acesta este momentul central al Cinei pascale.

Putem presupune că în hagadahul, în omilia ţinută la Cina cea de Taină, Isus le-a explicat apostolilor că de acum înainte Cina sa pascală, Euharistia, avea să fie, până când el va veni din nou, memorialul eliberării întregii omeniri din sclavia păcatului pe care în zilele care urmau avea s-o înfăptuiască prin moartea şi învierea sa.

După ce se bea al doilea pahar, urmează ritul pâinii. Oficiantul ia pâinea în mână, rosteşte rugăciunea de binecuvântare: „Binecuvântat eşti tu, Doamne Dumnezeul nostru, Regele universului, care faci să crească pâinea din pământ", o frânge, ia el o îmbucătură, apoi împarte celor de faţă. În acest moment Isus a transformat pâinea în trupul său: „Luaţi, mâncaţi, acesta este trupul meu". Urmează cina propriu-zisă: se mănâncă mielul cu ierburi amare. Deşi evangheliştii nu ne spun nimic în relatarea lor, nu avem nici un motiv să credem că Isus şi apostolii au sărit peste acest moment al Cinei pascale.

Partea a treia. După cină, în partea a treia, urmează binecuvântarea celui de al treilea potir cu vin. E cel mai important potir. Evreii îl numesc „potirul binecuvântării". Aşa îl numeşte şi apostolul Pavel: „Potirul binecuvântării pe care îl binecuvântăm, nu este el împărtăşirea cu sângele lui Cristos?" *(1Cor* 10,16).

Vinul din al treilea potir a fost transformat de Isus în sângele său şi a fost dat apostolilor cu cuvintele: „Luaţi, beţi din acesta toţi. Acesta este sângele meu...".

Al treilea potir se numeşte potirul binecuvântării fiindcă oficiantul, ţinându-l în mână, înainte de a se bea din el, rosteşte cea mai importantă binecuvântare numită Birkat ha-maţon, adică binecuvântarea de mulţumire după masă. Rabinii considerau că este o obligaţie gravă a rosti Birkat ha-maţon în cazul în care hrana luată are chiar şi numai dimensiunile unei măsline, având în vedere porunca lui Dumnezeu din *Dt* 8,10: „Când vei mânca şi te vei sătura să binecuvântezi pe Domnul Dumnezeul tău pentru ţara cea bună pe care ţi-a dat-o".

Birkat ha-maţon cuprinde o triplă binecuvântare: binecuvântarea pentru mâncare, mulţumirea pentru Ţara Făgăduită şi rugăciunea pentru Ierusalim. Această rugăciune, ca şi celelalte din cursul cinei pascale, nefiind o rugăciune individuală, subiectivă, ci una destinată celebrării comunitare, avea un conţinut fix şi anumite cuvinte-cheie.

Dar, pentru a nu cădea în scleroză şi formalism, oficiantul avea libertatea să o dezvolte mai mult sau mai puţin; se realiza astfel ceea ce numim „unitate în diversitate". Reproduc o rugăciune-model de Birkat ha-maţon în formularea lui Louis Finkelstein:

> a) Binecuvântat să fii tu, Doamne Dumnezeul nostru, care hrăneşti lumea întreagă cu bunătate, milă şi îndurare. Binecuvântat să fii tu, Doamne, care hrăneşti lumea.
> b) Îţi mulţumim, Doamne Dumnezeul nostru, care ne-ai dat ca moştenire o ţară vrednică de dorit ca să mâncăm din roadele ei şi să ne hrănim cu bunătăţile ei.
> c) Ai milă, Doamne Dumnezeul nostru, de poporul tău Israel şi de Ierusalim, cetatea ta, şi de Sion, tronul măririi tale, şi de altarul tău şi de sanctuarul tău. Binecuvântat să fii tu, Doamne, care zideşti Ierusalimul.

La rugăciunea Birkat ha-maţon se referă evangheliştii când scriu: „Apoi a luat un pahar şi, după ce a mulţumit lui Dumnezeu (*euharistesas* în traducerea greacă), l-a dat lor zicând: «Beţi din acesta toţi. Acesta este sângele meu…»" *(Mt* 26,27; *Mc* 14,23).

Isus a uzat de libertatea de a improviza rostind cele două binecuvântări asupra pâinii şi asupra vinului precum şi rugăciunea Birkat ha-maţon, turnând astfel în tiparele vechi ale liturgiei iudaice conţinutul nou al Euharistiei sale. De aceeaşi libertate a uzat Biserica: pornind de la binecuvântările rostite de Isus la Cina cea de Taină, păstrând unitatea de structură şi conţinut, ea a realizat nenumărate rugăciuni euharistice sau anafore, inclusiv pe cele pe care le avem în liturghierul lui Paul al VI-lea.

Partea a patra. Se umple al patrulea pahar cu vin, se cântă ultima parte a halelului (*Ps* 113-117) şi marele Halel (*Ps* 135), se binecuvântează şi se bea. Când evangheliştii scriu: „*hymno dicto*", „După ce au cântat cântarea, au ieşit în muntele Măslinilor" (*Mt* 26,30; *Mc* 14,26), se referă la acest Halel final.

4. Structura esenţială a Euharistiei

În ceea ce priveşte Euharistia, Biserica şi-a oprit atenţia în special asupra a şapte acţiuni esenţiale pe care Isus le-a săvârşit la Cina cea de Taină. Acestea sunt:

A luat pâinea.

A mulţumit, adică a rostit rugăciunea de binecuvântare.

A frânt pâinea.

A împărţit pâinea cu cuvintele: „Luaţi şi mâncaţi, acesta este trupul meu…".

A luat potirul.

A rostit rugăciunea de mulţumire.

A dat vinul cu cuvintele: „Luaţi şi beţi, acesta este sângele meu".

Biserica a înţeles că porunca lui Isus: „Faceţi aceasta ca memorial al meu" se referă la aceste şapte acţiuni. Celelalte prescripţii iudaice cu privire la cina pascală, la masa propriu-zisă în care se consuma mielul, ierburile amare, azima (cel puţin în Orient cu excepţia armenilor), Biserica le-a considerat elemente marginale şi de la o vreme le-a abandonat.

Povestirea orânduirii Euharistiei nu era inclusă în porunca lui Isus: „Faceţi aceasta ca memorial al meu". Isus a poruncit apostolilor să facă, nu să povestească. Totuşi povestirea orânduirii explică foarte bine semnificaţia şi natura specifică a celebrării Euharistiei. Ea devine hagadahul Cinei Domnului care înlocuieşte hagadahul cinei pascale iudaice.

Din cele şapte acţiuni săvârşite de Isus la Cina cea de Taină, Biserica a comasat trei acţiuni paralele, Euharistia cunoscând patru momente în loc de şapte:

1. Dubla acţiune a lui Isus: a luat pâinea, a luat vinul, o avem la Liturghie la ofertoriu, când sunt pregătite darurile.

2. Dubla rugăciune de binecuvântare şi de mulţumire asupra pâinii şi asupra vinului se identifică la Liturghie cu rugăciunea neîntreruptă a anaforei sau a rugăciunii euharistice, de la început până la sfârşit.

3. A frânt. În cele mai multe Liturghii pâinea se frânge, cum a făcut şi Isus, după rugăciunea de binecuvântare, adică după anaforă sau rugăciunea euharistică, şi nu în timpul relatării instituirii Euharistiei. Totuşi, în unele rituri,

precum cel iacobit, copt, abisinian pâinea este frântă în timp ce se rosteşte relatarea instituirii.

4. A dat. Biserica distribuie împreună trupul şi sângele lui Cristos cu cuvintele: trupul lui Cristos, sângele lui Cristos, eliminând spaţiul ocupat la Cina cea de Taină între distribuirea pâinii şi a vinului de servirea celorlalte feluri de mâncare care nu constituiau trupul şi sângele lui Cristos.

Distribuind în patru timpi cele şapte gesturi ale lui Cristos, Biserica nu a eliminat nimic din ceea ce este esenţial în celebrarea Euharistiei.

Am vorbit până acum despre a doua parte a Liturghiei: despre liturgia euharistică. Dar a existat şi prima parte, liturgia cuvântului, la Cina cea de Taină? Nu avem vreun indiciu în Evanghelii. În tot cazul, apostolii au fost pregătiţi pentru celebrarea Cinei celei de Taină prin discursurile euharistice anterioare. Dovadă capitolul al şaselea din *Evanghelia după sfântul Ioan*: în prima parte a acestui capitol (v. 6,26-47) Isus prezintă persoana sa ca hrană-cuvânt, iar în a doua parte (v. 48-59) ca mâncare şi băutură euharistică.

Iniţial liturgia Euharistică şi liturgia Cuvântului erau două celebrări de sine stătătoare, separate. Dacă liturgia Euharistică derivă din liturgia iudaică celebrată în familie, liturgia Cuvântului se inspiră din liturgia iudaică sinagogală. E frapant paralelismul dintre liturgia Cuvântului celebrată sâmbăta la sinagogă şi liturgia creştină a Cuvântului lui Dumnezeu.

La sinagogă erau două lecturi biblice: lectura *Torei* împărţită în 164 de pericope şi a Profeţilor în care intră şi Iosua, Judecătorii, Samuel şi Regii. Se cântau psalmi, urma midraşul (omilia), rugăciunea celor 18 binecuvântări (Şmone Esre) căreia în liturgia creştină îi corespund ecteniile sau rugăciunea credincioşilor, alte rugăciuni, binecuvântarea finală şi celebrarea se încheia cu colecta pentru săraci.

Cele două celebrări creştine iniţial separate, pe la anul 100 erau deja sudate într-un singur act de cult.

Închei cu o frază din Constituţia liturgică *Sacrosanctum Concilium* a Conciliului al II-lea din Vatican, care ne descrie într-o formă lapidară dar completă geneza Euharistiei creştine:

> La Cina cea de Taină, în noaptea în care a fost vândut, Mântuitorul nostru a instituit jertfa euharistică a Trupului şi Sângelui său pentru a perpetua de-a lungul veacurilor jertfa crucii până la a doua sa venire şi pentru a încredinţa astfel Miresei sale preaiubite, Biserica, Memorialul morţii şi al învierii sale: sacrament al pietăţii, semn al unităţii, legătură a carităţii, ospăţ pascal în care îl primim pe Cristos, sufletul este copleşit de har şi ne este dată chezăşia gloriei viitoare (*SC* 47).

Bibliografie

BOUYER Louis, *Euharistia. Teologia e spiritualità della Preghiera eucaristica*, Elle di Ci, Torino 1983.

CATELLA Alceste – CAVAGNOLI Gianni, *Le preghiere eucaristiche*, Paoline, Cinisello Balsamo 1988.

CHUPUNGCO Anscar J., ed., *Scientia liturgica. III. Euharistia*, Piemme, Casale Monferrato 1998.

Hagada, Sinai, Tel-Aviv 1989.

HÄNGI Anton – PAHL Irmgard, *Prex eucharistica*, Éditions Universitaires, Fribourg (Suisse) 1968.

MARSILI Salvatore, ed., *Anamnesis. III/2 La Liturgia, eucaristia*, Marietti, Casale Monferrato 1983.

RAFFA Vincenzo, *Liturgia eucaristica*, Edizioni liturgiche, Roma 1998.

Riassunto

La liturgia cristiana – e l'eucaristia in modo particolare – è una delle creazioni più originali del cristianesimo; tuttavia, non è una creazione ex nihilo. L'eucaristia cristiana ha una sua prestoria nella liturgia giudaica.

L'ultima Cena fu l'evento fondante dell'anafore cristiana. Il rendimento di grazie (eucaristica) pronunciato dal Signore sul pane e sul vino fu il nucleo originario ed il primo anello della lunga catena di celebrazioni eucaristiche della chiesa.

Non si sa con precisione che tipo di banchetto fosse stato l'ultima Cena: un banchetto pasquale, un Quiddush, una Chaburah, un banchetto essenico? Qualunque fosse stato il tipo di banchetto celebrato da Gesù nell'ultima Cena, tutte le caratteristiche pasquali vi erano ugualmente incluse. Ciò che per il cristiano è essenziale, e del tutto originale, è che Gesù disse una preghiera sul pane e sul vino, li trasformò in suo corpo e suo sangue, li distribuì ai presenti e ordinò di riepetere il rito.

Per quanto riguarda la liturgia eucaristica, la chiesa fermò la sua attenzione in modo particolare su sette azioni: prese il pane; pronunciò una preghiera di benedizione a Dio (berākâ); spezzò il pane; lo distribuì lui stesso, accompagnando la distribuzione con le parole: „Prendete e mangiate, questo è il mio corpo...”; prese il calice; pronunciò una preghiera di rendimento di grazie al Padre; distribuì lui stesso il vino, accompagnando la distribuzione con le parole: „Prendete e bevete, questo è il mio sangue...”.

La chiesa abbinò, cioè unì in successione immediata, i tre gesti paralleli: „Prese", „Disse la preghiera di benedizione", „Distribuì". Il tutto così venne impostato in quattro momenti anziché in sette.

Disponendo in quattro tempi i sette gesti di Gesù, la chiesa non cambiò nulla di ciò che costituiva la sostanza dell'istituzione di Cristo. Si limitò a riorganizzare il settore che non toccava l'essenziale.

Quanto alla liturgia della parola nell'ultima Cena, non si può parlare tanto di lettura propriamente detta, quanto di parola viva pronunciata da Cristo in persona.

La liturgia eucaristica ha la sua genesi nella liturgia domestica, cioè nel banchetto rituale celebrato in famiglia. La liturgia della parola s'ispira dalla liturgia sinagogale. Due celebrazioni separate, a se stanti all'inizio, verso la fine del primo secolo erano già unite in un unico atto di culto.

SFÂNTA LITURGHIE ÎN INTERPRETAREA LITURGICĂ A LUI NICOLAE CABASILA

Pr. conf. dr. Viorel Sava
Facultatea de Teologie Ortodoxă, Iaşi

1. Preliminarii

Perioada în care trăieşte Nicolae Cabasila, exegetul liturgic la a cărui operă ne vom referi în prezentarea de faţă, este o perioadă de mari frământări politice şi teologice. În plan politic se înregistrează o tot mai accentuată scădere a autorităţii imperiale, ceea ce a condus la slăbirea puterii militare şi la o descompunere treptată a imperiului care ating apogeul în 1453 când Imperiul Bizantin cade sub turci. În plan teologic secolul al XIV-lea este dominat de polemici între Răsărit şi Apus, pe tema isihasmului. Criza politică ce domina Constantinopolul s-a răsfrânt şi asupra vieţii bisericeşti, ceea ce a făcut ca centrul de greutate al cercetării şi creaţiei teologice să se mute din capitala imperiului la Tesalonic, al doilea oraş mare şi centru cultural al imperiului, unde literatura teologică şi exegeza liturgică înregistrează o importantă fază de înflorire. În domeniul liturgic s-au impus doi mari teologi şi exegeţi: Nicolae Cabasila († după 1398) şi sfântul Simeon arhiepiscopul Tesalonicului († 1429). Cel dintâi ne-a lăsat o operă bogată, cu un conţinut variat, în care abordează teme teologice şi neteologice, o parte din lucrări văzând lumina tiparului, iar altele nu[1]. Al doilea ne-a lăsat mai multe scrieri liturgice, în care descrie şi explică simbolismul locaşului de cult şi aproape toate serviciile divine din timpul său[2].

Veacurile XIV-XV reprezintă pentru Răsărit, din punct de vedere liturgic, faza ultimă de dezvoltare şi generalizare a cultului divin, aşa încât rânduielile de cult explicate de cei doi exegeţi liturgici, nu sunt altele decât cele pe care le săvârşeşte Ortodoxia astăzi.

---

[1] Despre opera lui Nicolae Cabasila, cf. Ene BRANIŞTE, *Explicarea Sfintei Liturghii după Nicolae Cabasila*, IBMBOR, Bucureşti 1997, 172-184.

[2] Opera sfântului Simeon al Tesalonicului a fost tradusă la noi de Chesarie, eclesiarhul Mitropoliei Bucureştilor şi a apărut sub titlul: *Voroavă de întrebări şi răspunsuri*, Bucureşti 1765, traducere retipărită un secol mai târziu de tipograful Toma Teodorescu, la Bucureşti, 1865-1866, cu titlul: *Tractat asupra tuturor dogmelor credinţei noastre ortodoxe, după adevăratele pricini puse de Domnul nostru Iisus Hristos şi urmaşii Săi.*

Creaţia teologică de geniu a lui Nicolae Cabasila se reflectă în special în două tâlcuiri liturgice, şi anume: *Tâlcuirea Dumnezeieştii Liturghii* şi *Despre viaţa în Hristos*[3].

2. Explicarea Sfintei Liturghii

Din capul locului precizăm faptul că nu vom prezenta o explicare amănunţită a Liturghiei ortodoxe, ci ne vom limita la cele mai importante momente ale ei.

După Cabasila „săvârşirea Sfintei Liturghii are ca obiect prefacerea darurilor de pâine şi vin în dumnezeiescul Trup şi Sânge, iar ca scop, sfinţirea credincioşilor, care, prin aceasta, dobândesc iertarea păcatelor şi moştenirea împărăţiei cerurilor"[4]. De aici reies două scopuri: *sfinţirea darurilor* de pâine şi vin, acesta fiind scopul direct, apropiat, şi *sfinţirea credincioşilor* prin împărtăşire, scopul îndepărtat[5]. Acest din urmă scop este urmărit cu atenţie în tradiţia liturgică actuală romano-catolică, în timp ce, din nefericire, în cea ortodoxă el nu mai constituie un scop permanent, ci unul ocazional[6]. Însă, atât în textul arătat mai sus cât şi în alte texte, autorul *Erminiei* insistă asupra relaţiei profunde dintre cele două scopuri. După ce credincioşii s-au împărtăşit, Cabasila spune că „atunci sfânta slujbă este îndeplinită în întregime şi săvârşirea Sfintei Euharistii ia sfârşit. Căci acum darurile s-au sfinţit, şi au sfinţit şi pe preot şi toată ceata slujitorilor, iar prin aceştia au împlinit şi au sfinţit şi cealaltă parte a Bisericii (adică pe credincioşii laici)"[7].

Mergând pe linia tradiţiei răsăritene pe care o cunoaşte foarte bine şi din care se inspiră, Cabasila afirmă caracterul de jertfă al cinei euharistice. Este jertfa supremă adusă de creştini lui Dumnezeu[8]. Această jertfă este de instituire

---

[3] Ambele lucrări au fost traduse în româneşte şi au apărut până în prezent două ediţii: prima dintre lucrări este tradusă de Pr. Prof. Dr. Ene Branişte şi editată la Bucureşti în 1946, iar cealaltă la Sibiu în 1946, tradusă de Pr. Prof. Teodor Bodogae. A doua ediţie reuneşte în volum cele două lucrări şi apare la Bucureşti în 1989.

[4] Nicolae CABASILA, *Tâlcuirea Dumnezeieştii Liturghii*, cap. I, Bucureşti 1989[2], 27.

[5] J. KRAMP, S.J., *Die Opferanschauungen der romischen Mess-liturgie*, Regensburg 1924[2], 129, citat de Ene BRANIŞTE, *Explicarea...*, 196.

[6] Ene BRANIŞTE, *Explicarea...*, 197.

[7] Nicolae CABASILA, *Tâlcuirea Dumnezeieştii Liturghii*, XLI, 90.

[8] Într-una din rugăciunile Liturghiei ortodoxe actuale se afirmă că, deşi Jertfa Euharistică este adusă de Biserică, Hristos este Cel ce o aduce şi Cel ce o primeşte: „Că Tu eşti Cel ce aduci şi Cel ce Te aduci, Cel ce primeşti şi Cel ce te împarţi...", *Liturghier*, Bucureşti 1980, 126.

divină şi a fost lăsată de Mântuitorul Bisericii Sale: „El Însuşi a poruncit Sfinţilor Apostoli, iar prin ei Bisericii întregi, să săvârşească această Taină”[9].

În momentul instituirii Sfintei Euharistii, Hristos fixează şi materia ei: pâinea şi vinul. Arătând semnificaţia darurilor, Cabasila spune: „afierosim lui Dumnezeu aceste daruri ca pe o pârgă a vieţii noastre pământeşti, fiindcă ele constituie hrana şi băutura prin care se întreţine şi se simbolizează prin excelenţă viaţa noastră trupească”[10], şi consumându-le după ce s-au sfinţit, ele constituie arvuna vieţii veşnice[11].

Momentele constitutive ale jertfei liturgice

Primul moment al jertfei liturgice îl constituie pregătirea şi punerea înainte a darurilor sau *Proscomidia.* Pâinea şi vinul sunt *ofrande* sau *daruri* pe care Biserica le aduce lui Dumnezeu, iar prefacerea lor în Trupul şi Sângele Domnului constituie un *dar-răspuns* din partea lui Dumnezeu la darul oferit de Biserică. Termenii preferaţi de Nicolae Cabasila, atunci când face referiri la ritualul pregătirii darurilor de pâine şi vin sunt cei de *ofrandă, aducere, prinos,* fără să întrebuinţeze numirea de *proscomidie.* Acest ritual, foarte dezvoltat în forma actuală, este o *consacrare*, *afierosire* sau *închinare* a materiei de jertfă ca dar lui Dumnezeu. Din acest moment, darurile aduse de credincioşi „devin şi se numesc *cinstite daruri* închinate lui Dumnezeu”[12].

Al doilea moment constitutiv al jertfei liturgice este sfinţirea darurilor. În comentariul său, Nicolae Cabasila se exprimă astfel:

> Înainte de rugăciunea săvârşitoare, prin care se sfinţesc Cinstitele Daruri, preotul înalţă această mulţumire către Dumnezeu şi Tatăl Domnului nostru Iisus Hristos: „Să mulţumim Domnului”. Şi unindu-se toţi, răspund: „Cu vrednicie şi cu dreptate...”, iar preotul aduce în taină mulţumire lui Dumnezeu. Şi slăvindu-L, cântându-I cu îngerii şi amintind darul tuturor bunătăţilor dăruite de Dumnezeu nouă din veac şi pomenind, în cele din urmă, de negrăita şi cea mai presus de cuvânt iconomie a Mântuitorului pentru noi, sfinţeşte Cinstitele Daruri şi întreaga jertfă se împlineşte. Şi în ce chip? Istorisind acea înfri-

---

[9] Nicolae CABASILA, *Tâlcuirea Dumnezeieştii Liturghii*, XXVIII, 69.

[10] Nicolae CABASILA, *Tâlcuirea Dumnezeieştii Liturghii*, III, 32.

[11] Acest aspect este clar precizat în formula de administrare a Sfintei Împărtăşanii: „Se împărtăşeşte robul lui Dumnezeu (N) cu Cinstitul şi Sfântul Trup şi Sânge al Domnului şi Dumnezeului şi Mântuitorului nostru Iisus Hristos, spre iertarea păcatelor şi *spre viaţa de veci*, *Liturghier*, 155-156.

[12] Nicolae CABASILA, *Tâlcuirea Dumnezeieştii Liturghii*, II, 32.

> coşătoare Cină... cade apoi şi se roagă şi imploră (pe Dumnezeu), aplicând acele dumnezeieşti cuvinte ale Unuia-Născut Fiului Său şi Mântuitorului nostru la darurile puse înainte, ca, primind ele pe Preasfântul şi atotputernicul Său Duh, să se prefacă: pâinea în Însuşi cinstitul şi sfântul Său Trup, iar vinul în Însuşi nepreţuitul şi sfântul Său Sânge. După ce a rostit acestea, toată taina sfântă s-a săvârşit şi s-a împlinit: darurile s-au sfinţit şi jertfa s-a efectuat, iar marea jertfă - Mielul cel junghiat pentru lume, se vede zăcând pe Sfânta masă. Căci acum pâinea nu mai este numai o închipuire... a trupului Domnului, sau numai o icoană... a adevăratului dar, sau doar vreun simbol oarecare al mântuitoarelor patimi, ci este însuşi darul cel adevărat, Însuşi Trupul Stăpânului cel atotsfânt... De asemeni, şi vinul este acum Însuşi Sângele care a ţâşnit din Trupul cel împuns cu suliţa. Este trupul şi Sângele care S-a zămislit de la Duhul Sfânt, S-a născut din Sfânta Fecioară, a fost îngropat, a înviat a treia zi, S-a înălţat la ceruri şi S-a aşezat de-a dreapta Tatălui[13].

Sfinţirea darurilor este momentul culminant al Sfintei Liturghii. Hristos S-a jertfit iară şi iară oferind încă o dată şansa mântuirii celor ce cu credinţă, cu evlavie şi cu frică de Dumnezeu vor gusta din Sfântul potir. Acum în momentul sfinţirii darurilor, Îl avem pe Hristos pe Sfântul Altar întreg şi trecut prin toate stările prin care a trecut umanitatea asumată de El. Aceste adevăruri sunt exprimate textual în Liturghia ortodoxă. În anamneza euharistică mărturisim că ne aducem aminte „de toate cele ce s-au făcut pentru noi: de cruce, de groapă, de învierea cea de a treia zi, de suirea la ceruri, de şederea cea de-a dreapta, şi de cea de a doua şi slăvită iarăşi venire”[14]. Sfinţirea darurilor înseamnă primirea lor de către Mântuitorul, înţelegând prin aceasta că El acceptă ca ele să se prefacă în Sfântul Său Trup şi Sânge, că le încorporează şi le asimilează în umanitatea Sa, cu care S-a jertfit şi a pătimit pentru lume[15].

Aşa cum am arătat mai sus, *Hristos aduce jertfa şi se aduce jertfă*, însă fără excluderea noastră, a celor care Îi alcătuiesc trupul tainic, Biserica. Acest fapt este confirmat de formula liturgică: „Ale Tale dintru ale Tale, Ţie îţi aducem de toate şi pentru toate”, aşezată între anamneză şi epicleză. Prin aceasta, afirmăm că darurile oferite lui Dumnezeu de om sunt parte din cele oferite mai

---

[13] Nicolae CABASILA, *Tâlcuirea Dumnezeieştii Liturghii*, XXVII, 68-69.
[14] *Liturghier*, 138.
[15] Ene BRANIŞTE, *Explicarea...*, 213.

înainte de Dumnezeu omului[16], un dar răspuns la mulţimea de daruri primite. Meditând la aceste realităţi, un teolog vieţuitor la Sfântul Munte spune:

> Această contra dăruire liturgică totală Domnului pururea înjunghiat... constituie centrul tainei, izvorul sfinţirii omului şi a cinstitelor daruri. Această aducere ne goleşte de toate, ne pierdem pe noi înşine. Încetăm să mai fim, murim. Dar în aceeaşi clipă ne naştem la viaţa cea nouă, ne împărtăşim de viaţa dumnezeiască, prin faptul că ne facem o aducere euharistică... Experiind faptul exprimat prin cuvintele „Ţie aducem de toate şi pentru toate”, ne împărtăşim de viaţa nouă care este aducere, chenoză, golire de noi înşine... se goleşte omul până la pierderea de sine şi intră în Unul care este totul[17].

3. Epicleza euharistică

Una dintre temele dezbătută pe larg în *Erminia* liturgică a lui Nicolae Cabasila este cea cu privire la epicleza euharistică. În cap. XXIX şi XXX el apără şi susţine necesitatea epiclezei, aceste capitole constituindu-se în „cea mai temeinică apologie a epiclezei euharistice”[18]. Bazându-se pe un citat din sfântul Ioan Gură de Aur, teologii catolici ai vremii afirmau că darurile se prefac în timpul rostirii cuvintelor de instituire. Totodată, aceiaşi teologi afirmă că accentul pus pe epicleză minimalizează eficacitatea şi puterea cuvintelor dumnezeieşti rostite de Mântuitorul[19]. Autorul *Erminiei* lămureşte spunând că atât cuvintele din *Facere* (1,28): „Creşteţi şi vă înmulţiţi...”, cât şi cuvintele de instituire a Sfintei Euharistii, operează continuu în lume, însă nu lucrează prin ele însele, în chip magic, prin oricine şi oricum, ci în chip condiţionat şi mijlocit. Ca ele să sfinţească şi să prefacă darurile noastre este nevoie de preoţie şi de Altar, ca şi de invocarea specială a harului de către preot, deci de epicleză[20]. Cabasila arată că deşi Dumnezeu a zis: „Creşteţi şi vă înmulţiţi...”, neamul omenesc nu s-a înmulţit decât prin intermediul relaţiei dintre bărbat şi femeie[21]. În plus, el atrage atenţia asupra faptului că în cadrul fiecărei taine

---

[16] Dumitru STĂNILOAE, *Spiritualitate şi comuniune în Liturghia ortodoxă,* Craiova 1986, 281.

[17] Arhimandritul VASILOS, *Intrarea în Împărăţie. Iniţiere în taina liturgică a unităţii Ortodoxiei*, Deisis, Sibiu 1996, 86.

[18] Ene BRANIŞTE, *Explicarea...*, 216.

[19] Ene BRANIŞTE, *Explicarea...*, 217.

[20] Ene BRANIŞTE, *Explicarea...*, 219.

[21] Nicolae CABASILA, *Tâlcuirea Dumnezeieştii Liturghii*, XXIX, 71.

avem epicleza, aşa încât acceptarea ei în cadrul tuturor celorlalte Taine şi eliminarea din Sfânta Liturghie este de neînţeles. Iată ce spune Cabasila:

> Căci şi preasfântul mir... se săvârşeşte şi se sfinţeşte tot prin rugăciune. Iar cine are credinţă nu se îndoieşte câtuşi de puţin că rugăciunea are putere săvârşitoare şi sfinţitoare. De asemenea, hirotonia preotului şi a arhiereului se săvârşeşte într-acelaşi chip, adică tot prin rugăciune... La fel, iertarea păcatelor se dă, celor ce se pocăiesc, tot prin rugăciunea preoţilor şi tot prin ea se săvârşeşte şi Taina Sfântului Maslu, care poate să dea, celor ce o primesc, atât tămăduirea bolilor trupeşti, cât şi iertarea păcatelor[22].

Este interesant să constatăm că după ce Cabasila într-un mod foarte sistematic, logic şi profund teologic susţine necesitatea epiclezei, el are simţul obiectivităţii şi afirmă că nu Biserica latină se opune epiclezei, ci unii membri izolaţi ai ei, iubitori de inovaţii în materie de credinţă[23]. De altfel reforma liturgică a Conciliului al II-lea din Vatican a propus reintroducerea epiclezei, afirmând astfel că aceasta este voinţa Bisericii Apusene şi că epicleza este o parte necesară şi normală a Sfintei Liturghii.

În forma actuală[24], epicleza este rezultatul dezvoltării liturgice care a atins întreg conţinutul Sfintei Liturghii şi ea, ca de altfel toată anafora liturgică individualizează Liturghia ortodoxă în contextul larg al Liturghiilor săvârşite astăzi în toată creştinătatea.

Consecinţele sfinţirii darurilor prin pogorârea şi lucrarea Sfântului Duh sunt: jertfa, care se aduce în Liturghie, nu e o simplă închipuire sau un simbol al jertfei, ci o jertfă adevărată; ceea ce se aduce ca jertfă este însuşi trupul lui Hristos;

---

[22] Nicolae CABASILA, *Tâlcuirea Dumnezeieştii Liturghii*, XXIX, 73.

[23] Ene BRANIŞTE, *Explicarea...*, 222.

[24] În Liturghia sfântului Ioan Gură de Aur ea are următoarea formă: „Doamne, Cel ce ai trimis pe Preasfântul Tău Duh, în ceasul al treilea, Apostolilor Tăi, pe Acela, Bunule, nu-L lua de la noi, ci ni-L înnoieşte nouă, celor ce ne rugăm Ţie", rostită de trei ori, cu versetul 11 din *Ps* 50 după prima rostire şi 12 după a doua, apoi Slavă..., Şi acum..., „Încă aducem Ţie această slujbă duhovnicească şi fără de sânge, şi Te chemăm, Te rugăm şi cu umilinţă la tine cădem: Trimite Duhul Tău cel Sfânt peste noi şi peste aceste Daruri, ce sunt puse înainte. Şi fă, adică, pâinea aceasta, Cinstit Trupul Hristosului Tău (şi Binecuvântează Sfântul Agneţ). Amin. Iar ceea ce este în potirul acesta, Cinstit Sângele Hristosului Tău (binecuvântează Sfântul Potir). Amin.Prefăcându-le cu Duhul Tău cel Sfânt. Amin. Amin. Amin", *Liturghier*, 139-140. Pentru istoricul şi semnificaţiile telogice ale epiclezei ortodoxe, cf. Dumitru STĂNILOAE, *Spiritualitate şi comuniune...*, 284-301; Petre VINTILESCU, *Liturghierul explicat,* Bucureşti 1998², 250-268; Alexandre SCHMEMANN, *Euharistia, Taina Împărăţiei*, Anastasia, Bucureşti 1993, 217-230.

jertfa Mielului lui Dumnezeu este una singură, cea adusă o dată pe cruce şi reactualizată în chip nesângeros pe sfintele altare.

4. Împărtăşirea credincioşilor şi efectele ei în viaţa primitorilor

În partea de început a expunerii noastre am arătat că Sfânta Liturghie are un dublu scop: sfinţirea darurilor şi împărtăşirea credincioşilor. Practica împărtăşirii credincioşilor la Sfânta Liturghie este tot atât de veche ca şi Liturghia. Frecvenţa ca şi modul împărtăşirii au cunoscut modificări semnificative de-a lungul timpului. De la împărtăşirea zilnică sau săptămânală până la împărtăşirea extrem de rară, o dată pe an sau chiar mai rar, şi de la împărtăşirea cu elementele euharistice separat, până la forma de astăzi s-a parcurs un drum foarte lung. Însă indiferent de modul şi de frecvenţa împărtăşirii, ea are în viaţa noastră câteva efecte de importanţă fundamentală pe care Nicolae Cabasila le scoate în evidenţă.

Astfel, prin împărtăşire credinciosul se *uneşte cu Hristos*. „Prin împărtăşirea cu Sfântul Sânge, credincioşii trăiesc chiar viaţa în Hristos, fiind cu adevărat alipiţi de Capul acela (Hristos) şi încorporaţi în Trupul Lui”[25]. Hristos ni se interiorizează tainic şi pătrunde adâncurile fiinţei noastre, sfinţindu-ne deopotrivă trupul şi sufletul. Într-una din rugăciunile din Rânduiala de mulţumire după primirea Sfintei Împărtăşanii, afirmăm următoarele:

> Cel ce de bunăvoie mi-ai dat mie spre hrană Trupul Tău, foc fiind, care arde pe cei nevrednici, să nu mă arzi pe mine, Făcătorul meu, ci mai vârtos intră în alcătuirea mădularelor mele şi întru toate încheieturile, în rărunchi şi în inimă şi arde spinii tuturor păcatelor mele; curăţeşte-mi sufletul; sfinţeşte-mi gândurile şi oasele; numărul deplin al celor cinci simţuri îl luminează; peste tot mă pătrunde cu frica Ta; ... curăţeşte-mă, spală-mă şi mă îndreptează; înţelepţeşte-mă şi mă luminează; arată-mă locaş numai al Duhului Tău şi să nu mai fiu sălaş păcatului, ci Ţie casă, prin primirea împărtăşirii[26].

Al doilea efect este *iertarea păcatelor,* adevăr care de altfel reiese şi din formula de administrare. Cu referire la aceasta, Cabasila spune: „După ce s-a rugat pentru cele de trebuinţă tuturor, preotul se roagă şi pentru sine însuşi să fie

---

[25] Nicolae CABASILA, *Tâlcuirea Dumnezeieştii Liturghii*, XXXVIII, 88.
[26] *Liturghier*, 298.

sfinţit de către sfintele Daruri... Să primească adică iertarea păcatelor; căci acesta este efectul de căpetenie al sfintelor Daruri”[27].

Un ultim efect al împărtăşirii, pe care Nicolae Cabasila îl menţionează, este *dobândirea vieţii veşnice.* „După ce s-a împărtăşit, preotul se întoarce spre popor şi arătându-i sfintele Daruri cheamă pe cei ce voiesc să se împărtăşească, îndemnându-i să se apropie cu frica lui Dumnezeu... şi cu credinţă tare că ele sunt izvoare de viaţă veşnică pentru cei ce se vor împărtăşi dintr-însele”[28]. Astfel, omul împărtăşindu-se pregustă din veşnicie şi se familiarizează cu gustul ei, veşnicia nemaifiind o realitate ce va să vină şi pe care o aşteaptă, ci una care a şi venit.

Efectele Sfintei Împărtăşanii ating atât pe cei vii cât şi pe cei adormiţi care se pomenesc la Sfânta Liturghie. „Hristos, zice Cabasila, se împarte şi celor morţi, într-un chip pe care El Însuşi îl ştie”[29].

5. Simbolismul Sfintei Liturghii

În comentariul său liturgic, Nicolae Cabasila tratează şi despre semnificaţiile tipice şi simbolice ale Sfintei Liturghii. În fiecare act sau gest liturgic, în fiecare mişcare rituală este conţinut un adevăr mântuitor sau un eveniment din istoria sfântă a mântuirii. Aceasta înseamnă că întregul cult divin revelează pe Dumnezeu. Aşa se explică faptul că în prezent oamenii îşi schimbă radical viaţa, nu printr-o întâlnire cu Hristos pe drumul Damascului, sau în suferinţa pe cruce, ci descoperind pe Hristos în frumuseţea tainică, sobră şi solemnă a Sfintei Liturghii. Tâlcuitorii liturgici din toate timpurile şi locurile au subliniat în scrierile lor semnificaţiile teologico-mistice ale rânduielilor de cult, ale actelor, gesturilor şi riturilor liturgice, căutând să arate şi să explice tainicul, ascunsul, nevăzutul din spatele a ceea ce se vede.

Cei doi mari exegeţi liturgici menţionaţi în partea introductivă a expunerii de faţă au abordat problema simbolisticii, însă fiecare oarecum diferit de celălalt. În timp ce sfântul Simeon al Tesalonicului vede în orice lucrare sfântă, în orice rânduială de cult, act, gest sau mişcare liturgică, în primul rând simbolul, sau uneori numai partea simbolică, Nicolae Cabasila, mai sistematic în lucrările sale şi mai dogmatic, prezintă întâi motivele istorice, pastoral-misionare, duhovniceşti, practice etc., care au determinat apariţia sau instituirea unei

---

[27] Nicolae CABASILA, *Tâlcuirea Dumnezeieştii Liturghii*, XXXIV, 81.
[28] Nicolae CABASILA, *Tâlcuirea Dumnezeieştii Liturghii*, XXXIX, 88.
[29] Nicolae CABASILA, *Tâlcuirea Dumnezeieştii Liturghii*, XLII, 91.

rânduieli de cult sau a unui act liturgic. După aceasta, el explică sensurile teologice şi duhovniceşti şi abia în cele din urmă arată semnificaţiile simbolice. Dacă privim sub acest aspect putem spune că *Erminiile* celor doi teologi sunt complementare.

Prima parte a Liturghiei din ritualul ortodox este numită *Proscomidie,* ritual săvârşit de preot în partea de miazănoapte a Sfântului Altar, care constă în pregătirea darurilor de pâine şi vin în vederea sfinţirii lor în cadrul Liturghiei credincioşilor. Termenul înseamnă punere înainte, aducere sau oferire[30]. Rânduiala actuală a Proscomidiei este o formă dezvoltată a ritualului foarte simplu care până în secolul al VI-lea consta în alegerea de către diaconi a darurilor de pâine şi vin şi prezentarea lor episcopului, care le aşeza pe Sfânta Masă în vederea sfinţirii lor[31].

Ritualului Proscomidiei Nicolae Cabasila îi atribuie un dublu simbolism: pe de o parte acest ritual simbolizează întruparea Mântuitorului în pântecele Fecioarei şi naşterea, iar pe de altă parte, patimile şi moartea Mântuitorului. Aceasta înseamnă că într-un ritual simplu al pregătirii darurilor de pâine şi vin este concentrată întreaga lucrare mântuitoare săvârşită de Hristos în lume. Cu privire la prima semnificaţie simbolică, autorul nostru spune că în naştere era anticipată jertfa, încă din momentul naşterii, Hristos S-a oferit pe Sine Tatălui: „Şi-a creat şi a îmbrăcat acest trup – spune Cabasila –, încât odată zămislit, era şi dăruit lui Dumnezeu”[32].

Referindu-se la cel de al doilea simbolism al Proscomidiei, Cabasila spune: „tăierea prescurii e făcută în vederea unei anumite trebuinţe, adică pentru a se scoate Agneţul; dar totodată ea este şi o preînchipuire şi pregătire a Jertfei, închipuind plecarea Domnului din lume, calea Sa către Tatăl, prin moarte, pe care a robit-o”[33]. Acest simbolism este sugerat şi susţinut atât de formulele pe care preotul le rosteşte atunci când taie Sfântul Agneţ, cât şi de obiectele de care se foloseşte la tăierea pâinii şi la acoperirea Cinstitelor Daruri. Când taie pâinea (prescura), preotul oficiant foloseşte *copia,* un instrument de tăiat, în formă de suliţă, amintind de suliţa cu care soldatul ce păzea pe cei crucificaţi a împuns coasta Mântuitorului. Aşezând Sfântul Agneţ pe disc preotul înfige copia în partea dreaptă a lui, „amintind în chipul acesta împungerea sfintei

---

[30] Petre VINTILESCU, *Liturghierul explicat*, 120.

[31] Despre istoricul Proscomidiei, cf. Ene BRANIŞTE, *Liturgica specială*, Bucureşti 1980, 259-265; Petre VINTILESCU, *Liturghierul explicat*, 119-140.

[32] Nicolae CABASILA, *Tâlcuirea Dumnezeieştii Liturghii*, V, 34.

[33] Nicolae CABASILA, *Tâlcuirea Dumnezeieştii Liturghii*, VIII, 37.

coaste; de aceea cuţitul cu care se face împungerea, se numeşte suliţă (copie), şi e făcut chiar în formă de suliţă, aducându-ne aminte de suliţa de la răstignire”[34]. Concomitent, tăind în cele patru laturi ale prescurii, rosteşte formulele: „Ca un Miel spre junghiere S-a adus” (*Is* 53,7); „Şi ca o oaie fără de glas împotriva celor ce o tund, aşa nu şi-a deschis gura Sa” (*Is* 53,7); „Întru smerenia Lui judecata Lui s-a ridicat” (*Is* 53,8); „Iar neamul Lui cine îl va spune” (*Is* 53,8)[35]. Veşmintele pe care le foloseşte pentru acoperirea darurilor păstrează acelaşi dublu simbolism: ele preînchipuie scutecele în care a fost înfăşat Pruncul şi giulgiurile în care a fost înfăşurat trupul Domnului. Proscomidiarul este, astfel, „peştera în care S-a încăput Cel neîncăput” şi mormântul dătător de viaţă.

O serie de imnuri, parte din ele luate sau inspirate din psalmii profetici, din prima parte a Liturghiei propriu-zise ne amintesc şi preînchipuie perioada vieţii necunoscute a Domnului, dintre naştere şi începutul propovăduirii:

> Care este rostul acestor cuvinte *profetice* aici? – se întreabă exegetul. Şi ce înţeles au ele în legătură cu iconomia Mântuitorului? Ele închipuie începuturile venirii Sale, când era pe pământ, dar încă nu se făcuse cunoscut multora, când era în lume, dar lumea nu-L cunoştea pe El; închipuie vremea de dinainte de sfântul Ioan Botezătorul, dinainte de a se aprinde lumina[36].

Alte elemente din structura Liturghiei simbolizează deja venirea lui Hristos şi ieşirea Lui la propovăduire. Imnul: „Veniţi să ne închinăm şi să cădem la Hristos...” este „ca o întâmpinare a lui Hristos Cel ce Se apropie şi Se arată”[37]. În chip simbolic se exprimă două realităţi: aşteptarea cu nădejde a lui Hristos şi întâmpinarea lui Hristos Care a şi venit.

Vohodul sau ieşirea cu Sfânta Evanghelie preînchipuie ieşirea Domnului la propovăduire, iar citirea Evangheliei semnifică însăşi propovăduirea. Transferarea Cinstitelor daruri de la Proscomidie la Sfânta Masă simbolizează ultimul drum făcut de Mântuitorul din Betania la Ierusalim, unde a fost prins şi osândit la moarte[38]. După ce Darurile au fost aşezate pe Sfânta Masă, aceasta simbolizează mormântul Domnului în care Hristos este aşezat stând să învie. O mulţime de alte acte liturgice scot în evidenţă în chip simbolic cele ce au avut loc în timpul mântuitoarelor patimi ale Domnului.

---

[34] Nicolae CABASILA, *Tâlcuirea Dumnezeieştii Liturghii*, VIII, 38.
[35] *Liturghier*, 88; Petre VINTILESCU, *Liturghierul explicat*, 127-128.
[36] Nicolae CABASILA, *Tâlcuirea Dumnezeieştii Liturghii*, XVIII, 55.
[37] Nicolae CABASILA, *Tâlcuirea Dumnezeieştii Liturghii*, XIX, 57.
[38] Nicolae CABASILA, *Tâlcuirea Dumnezeieştii Liturghii*, XXIV, 64.

Două aspecte mai punctăm aici pentru a vedea că întreaga operă mântuitoare este simbolizată şi reactualizată în Sfânta Liturghie. Mai întâi ne vom referi la Învierea Domnului şi la coborârea Duhului Sfânt peste Biserică. Înainte de împărtăşirea clericilor şi a credincioşilor, în Sfântul potir, în Sfântul Sânge, se pune mirida care are imprimată pe ea pecetea IS (Iisus) şi se toarnă apoi apă caldă. Aceasta arată în chip simbolic Învierea şi Cincizecimea. „Preotul toarnă apă caldă în potir, pentru a închipui pogorârea Sfântului Duh peste Biserică", iar mai departe sintetizează spunând că: „îl vedem pe El, ca într-o icoană, atât ca prunc, cât şi dus la moarte, răstignit şi împuns în coastă; apoi vedem şi însăşi pâinea prefăcută în acel preasfânt trup, Care a pătimit cu adevărat acestea şi a înviat, S-a înălţat şi şade de-a dreapta Tatălui"[39]. În cele din urmă, tot din textul citat reiese că în Sfânta Liturghie Hristos nu numai că Se naşte, propovăduieşte, vindecă, pătimeşte şi înviază, ci Se şi înalţă la Tatăl pregătindu-ne locaşuri şi aşteptându-ne să fim oaspeţi ai împărăţiei cerurilor şi împreună locuitori cu sfinţii, cum şi El a fost împreună locuitor cu noi pe pământ. Înălţarea la ceruri şi şederea de-a dreapta Tatălui sunt simbolizate prin arătarea Sfântului potir în văzul credincioşilor şi aşezarea lui la proscomidiar. Acest din urmă ritual imprimă Sfintei Liturghii şi o dimensiune eshatologică.

6. Evaluare critică a interpretării liturgice a lui Nicolae Cabasila

Formularul liturgic preferat de Nicolae Cabasila în *Erminia* sa este cel atribuit sfântului Ioan Gură de Aur şi doar uneori, pentru a-şi susţine afirmaţiile, face apel la textul Liturghiei atribuită sfântului Vasile cel Mare.

Spre deosebire de alţi tâlcuitori liturgici, Cabasila se ocupă îndeosebi de formulele şi rugăciunile care revin preotului şi mai puţin de răspunsurile date de comunitatea împreună-rugătoare, el contribuind astfel la cunoaşterea părţilor nevăzute din Sfânta Liturghie. Lucrarea exegetică la care ne-am referit nu este o simplă explicare a Liturghiei, ci un adevărat „tratat de dogmatică a Liturghiei, în care predomină speculaţia teologică"[40]. El se dovedeşte a fi un foarte bun cunoscător al Sfintei Scripturi şi al teologiei patristice. În plus, deşi laic, el cunoaşte Liturghia în litera şi duhul ei, nu numai pe cea bizantină, ci şi pe cea romană. În lucrarea sa, autorul valorifică comentariile liturgice anterioare, le completează şi le corectează acolo unde a fost cazul. Cabasila poate fi considerat ultimul mare reprezentant al misticii liturgice răsăritene, continuând şi

---

[39] Nicolae CABASILA, *Tâlcuirea Dumnezeieştii Liturghii*, XXXVII, 86.

[40] Ene BRANIŞTE, *Explicarea...*, 359.

sintetizând într-un chip fericit opera marilor predecesori, între care amintim pe sfântul Dionisie Areopagitul şi pe sfântul Maxim Mărturisitorul[41].

În cele din urmă, subliniem şi faptul că *Erminia* lui Cabasila are un caracter *irenic.* Este imposibil ca un teolog atât de profund, cu o cultură atât de vastă să nu fi cunoscut diferenţele între bizantini şi latini cu privire la pâinea folosită la Sfânta Împărtăşanie, la modul împărtăşirii etc. şi, cu toate acestea, el nu abordează decât o singură problemă controversată, cea a epiclezei, şi aceasta într-o perioadă în care operele teologice sunt eminamente polemice[42].

Pentru creştinii de astăzi, Nicolae Cabasila oferă profilul laicului iubitor de cunoaştere şi de sfinţenie, iar pentru cercetarea teologică şi pentru dialogul interteologic oferă o operă profund teologică şi duhovnicească ce ne ajută să descoperim valori nepieritoare în Liturghia care continuă să ne amintească de Biserica nedespărţită.

Summary

The study entitled: Holy Liturgy in Nicolae Cabasila's interpretation has in view to present the means and the theological, spiritual and symbolical contents of the Holy Liturgy principal parts as they are exposed in Nicolae Cabasila's interpretation.

After the Byzantine Empire conquest in 1453, Tesalonic became one of the greatest cultural and theological centre of the Eastern christianity. Here is the area where Nicolae Cabasila developed his work.

In the first part of this study I showed the two main aims of the Holy Liturgy: to bless the gifts and to administer the Eucharist to believers.

The constitutive moments of the Eucharist, as Nicolae Cabasila emphasize, are: preparing the gifts of bread and wine and blessing these gifts within Holy Liturgy. Jesus Christ is the One who brings the sacrifice and brings Himself as sacrifice, but this not excluding us. The Churgh takes part with Jesus Christ in bringing the sacrifice.

After blessing them, the gifts of bread and wine become the real Body and Blood of our Lord Jesus Christ. He is present complete and real on the Holy Table.

One of the important problem aproached by Nicolae Cabasila in his study is the one concerning the prayer of Epiclesis (invocation of the Holy Spirit).

[41] Ene BRANIŞTE, *Explicarea...*, 361.
[42] Ene BRANIŞTE, *Explicarea...*, 363-364.

Answering to some western theologiens who were denying the necessity of the Epiclesis within Holy Liturgy, Nicolae Cabasila defends and sustain its necessity emphasizing the presence of the Epiclesis in all Holy Sacraments and therefore it can't be missing from the holy Liturgy order.

Among the Eucharist administration effect's, Nicolae Cabasila points out: the unity with Christ, the sins forgiveness and eternal life gain.

A special place in Nicolae Cabasila's explanation has the liturgycal symbolism. He shows that every act, gesture or liturgical ritual is related with events from our salvation history and it discovers us truths necessary for our salvation. The Holy Liturgy reminds us and bring into present the salvation work of Jesus and in the same time anticepates the events which have to come. Therefore it can be said that the Liturgy has also an eschatological perspective.

The exegetic work of Nicolae Cabasila is the most complete and the systematic within this theological speciality and it is considered to be a real dogmatic treaty concerning the Holy Liturgy. It also can be notice the peaceful feature of Nicolae Cabasila's study.

For the nowadays Christians Nicolae Cabasila offers the profile of the faithfull man who seeks for knowledge and holiness, and for the theological research and inter-theological dialogue he offers a profound theological and spiritual work which help us to discover eternal values within Holy Liturgy which continuously reminds us about the unseparated Church.

LA EUCARISTÍA EN EL ARTE OCCIDENTAL

Antonio PERERA, F.S.C.
Institutul Teologic Romano-Catolic, Iaşi

En las páginas siguientes voy a comentar una serie de obras artísticas de tema eucarístico, realizadas a lo largo de los siglos. Me limito a producciones de tipo plástico no arquitectónicas: pintura, mosaico, relieve, orfebrería... El objetivo es poner de manifiesto el testimonio de estas artes acerca de la eucaristía.

Tomo como inspiración general dos criterios expuestos por Juan Pablo II en su *Carta a los artistas* (4 de abril de 1999)[1].

1. Para el historiador de la teología, las realizaciones artísticas, tanto literarias como plásticas, no son solamente ilustraciones estéticas, sino verdaderos „lugares teológicos". El Papa hace suya una afirmación del teólogo M.D. Chenu (n. 11).

2. „Toda forma auténtica de arte es, a su modo, una vía de acceso a la realidad más profunda del hombre y del mundo. Por ello, constituye un acercamiento muy válido al horizonte de la fe" (n. 6). De acuerdo con ello, las obras de arte serán vistas como manifestaciones del sentido de la fe del pueblo cristiano y de los matices de la teología y de la catequesis en las diversas épocas de la historia de la Iglesia. Pero no se dejará de lado su calidad estética ni la intención expresiva del autor.

El término *occidental* del título tiene un sentido geográfico más que estilístico. Hasta la época gótica resulta difícil distinguir entre tradición occidental y oriental. Se trata más bien de una tradición común. Las obras comentadas se hallan principalmente en España y en Italia, con alguna incursión en Bélgica, paises los tres de cultura católica. El arte oriental (la iconografía eucarística ortodoxa) no es abordado en este artículo[2]. Las páginas siguientes toman en especial consideración tres temas, estudiados en los diversos períodos de la historia del arte:

---

[1] JUAN PABLO II, *Carta a los artistas,* en el semanario *Ecclesia,* 2944 (1999) 26-32.

[2] Aspectos comparativos entre el arte eucarístico occidental y oriental son comentados en otro artículo del autor, „Euharistia în arta creştină", en *Euharistia în viaţa Bisericii,* ed. W. Dancă, ARCB, Bucureşti 2000.

1. La multiplicación de los panes y peces
2. La santa cena
3. El culto eucarístico

1. Arte paleocristiano

Sabemos que las primeras manifestaciones plásticas del cristianismo son de tipo simbólico. Entre los símbolos conservados en las catacumbas, los que tienen un contenido eucarístico más claro son los panes, los peces y la vid. Aparecen en inscripciones, frescos, mosaicos y sarcófagos.

El temade *los panes y peces* se basa en los relatos evangélicos de los sinópticos y, sobre todo, en el de Juan (*Jn* 6,1-15). Esta relación se observa ya en el número de los alimentos presentados a Jesús: dos y cinco, respectivamente (*Jn* 6,9; *Mt* 14,17; *Mc* 6,38; *Lc* 9,13), que juntos suman la simbólica cifra septenaria. En las imágenes paleocristianas suele aparecer un cesto con cinco panes y, al lado, dos peces. La interpretación eucarística de la multiplicación de los panes es sugerida por Juan de diversos modos: este *signo* introduce el discurso sobre „el pan de vida" (6,35-58); se emplean gestos y palabras de tono litúrgico, entre ellas „eukharisesas" (6,11); Jesús reparte directamente los panes y el pescado y cuida de que se recojan las sobras (6,11.12-13). Los dos peces o, a veces, un sólo pez consitituyen un símbolo privilegiado, con un triple valor: cristológico (reflejado en el acróstico IKTHYS: Jesucristo, Hijo de Dios, Salvador), eucarístico y bautismal; éste último evocado por varios Padres de la Iglesia: „Somos pececitos nacidos en el agua, junto a nuestro Pez, y nos salvamos si permanecemos en el agua" (Tertuliano)[3].

En varios sarcófagos del siglo IV, la escena de la multiplicación de los panes está representada junto al milagro de Caná de Galilea: Jesús con una vara („virga virtutis") toca las vasijas que están a sus pies[4]. La unión de ambas escenas siugiere la significación también eucarística del primer *signo* realizdo por Jesú (*Jn* 2,11).

En catacumbas y en diversos mausoleos aparecen escenas que podrían sugerir *la santa cena*, pero mo suele tratarse de este tema evangélico, sino de banquetes funerarios. Merece mención el fresco de la catacumba de Domitila que representa a Cristo maestro rodeado de sus apóstoles. Todos están vestidos

---

[3] Citado por L. USPENSKY, *Teologia icoanei,* Anastasia, Bucuresti 1994, 41.

[4] Por ejemplo el *sarcófago de los dos testamentos* o *sarcófago dogmático*, actualmente en el Museo Pío-Cristiano del Vaticano.

de blanco, alrededor de una mesa. La faz de Cristo es imberbe, con la eternidad de la juventud, y los discípulos tienen un rostro infantil que sugiere valores evangélicos: infancia espiritual, filiación divina...

2. Arte bizantino de Ravena

En el conjunto musivario de esta ciudad, que se remonta al siglo VI, se hallan bellas representaciones eucarísticas, algunas de tipo simbólico y otras más directas.

Merecen comentario dos mosaicos de la iglesia de San Apolinar Nuevo. Uno es el de *la multiplicación de los panes y peces*. La escena es de tipo simétrico y frontal. Jesús aparece en el centro, joven y con los brazos abiertos. Su mayor estatura, el nimbo crucífero y el color morado de sus vestidos establecen un contraste con los dos discípulos que tiene a cada lado. El vestuario de todos es noble, sugiriendo los ornamentos litúrgicos de épocas posteriores... Los panes y peces son presentados a Jesús por los dos apóstoles de los extremos, con las manos cubiertas, en señal de reverencia[5].

El otro mosaico es el de *la santa cena*. Jesús y los apóstoles están tumbados en triclinios: Jesús delante y, tras él, en semicírculo, el grupo de apóstoles. Hay el mismo contraste que en la escena anterior. El rostro de Jesús es aquí de tradición siria, adulto y con barba. La composición es solemne. En la mesa central, cubierta con manteles blancos, destacan siete panes y dos grandes peces sobre una bandeja. Estos últimos acentúan la significación cristológica y eucarística del mosaico.

3. Arte románico

De este período voy a considerar, en primer lugar, un fresco de *la santa cena* pintado en la cripta de la colegiata de San Isidoro de León, por tratarse de „una de las representaciónes de dicho episodio de mayor interés en todo el ámbito de la pintura románica”[6]. Además de los doce, aparecen otros discípulos como Matías, Marcial... Como es habitual destacan Pedro, Juan y Judas. „Este aparece sin nimbo, sentado y dispuesto como de perfil; recibe el pan de la mano de Cristo, en tanto que con la suya coge un pez de la gran fuente, patentizando

---

[5] A. GASCÓN, *Arte para vivir y expresar la fe*, PPC, Madrid 1998, 171-176.

[6] J. SUREDA, *La pintura románica en España*, Alianza, Madrid 1989, 125.

así su traición". Esta *santa cena* está integrada en un conjunto pictórico que va del nacimiento hasta la pasión y glorificación de Cristo.

En el interior de la catedral de Parma se puede contemplar un interesante relieve de la última cena, obra de Anselmo de Campione. En él, Jesús da un bocado de pan a Judas, que está a su derecha, mientras Juan, al otro lado, reclina su cabeza sobre el pecho del Maestro. El gesto de ofrecer el pan consagrado a Judas, situado junto a Jesús, tiene probablemente una intención apologética: en aquella época (finales del siglo XII) se difundía por Italia la doctrina valdense que hacía depender la validez del sacramento de la virtud del ministro. Un argumento plástico contra este error era mostrar al propio Jesús dando la comunión a Judas[7].

Como manifestación del *culto eucarístico,* aparecen en esta época algunas esculturas, sobre todo crucifijos, que se convertían en sagrarios, introduciendo en ellos una hostia consagrada. Por ejemplo, el „santíssim misteri" de Sant Joan de les Abadesses.

De orfebrería eucarística románica se pueden ver muestras en diversos museos: palomas eucarísticas, copones, cálices... Los vasos litúrgicos han adquirido ya la característica de objetos preciosos, lejos del criterio de sencillez expresado por varios Padres de la Iglesia.

4. Arte gótico

De este período selecciono una imagen de *la santa cena* pintada por Jaume Huguet, un artista catalán del s. XV. Jesucristo aparece en el centro con un gesto de bendición sobre el cáliz y la hostia. Tanto él como los apóstoles visten capas pluviales que acentúan el tono litúrgico de la escena. Sobre la mesa destaca un cordero asado, detalle poco corriente en las reprersentaciones de la última cena de Jesús, y que manifiesta el carácter de nueva pascua que corresponde a la eucaristía en la teología cristiana. El fondo del cuadro es dorado como en los iconos. „Estos oros nos hacen pensar en un Huguet medieval, y sin embargo, algo muy nuevo están aportando estos rostros carnales y expresivos de sus personajes"[8]. Es un indicio del realismo que se va introduciendo en el arte cristiano occidental a partir del gótico, distanciándolo de la plástica oriental, más idealizada y conservadora.

---

[7] G. BRAMBILLA, *Storia della Chiesa per documenti iconografici. La Chiesa delle cattedrali,* ElleDiCi, Leumann-Torino 1988, 56-57.

[8] J. PLAZAOLA, *Historia y sentido del arte cristiano*, BAC Maior, Madrid 1996, 560.

A final del gótico se desarrollan los *retablos*, una especie de variante católica del iconostasio oriental, que no oculta, sin embargo, el altar. En estos retablos, a veces de extraordinarias dimensiones y complejidad temática, se deja un lugar destacado para mostrar (y, a veces, guardar) el santísimo sacramento. En ellos no faltan escenas eucarísticas, de las que voy a evocar dos: un sacerdote en el momento de la elevación, rodeado de fieles, en primer plano, y de „almas" que salen del purgatorio, al fondo (retablo de San Miguel, del monasterio de Cruïlles, Girona, s. XV) y Jesucristo lavando los pies de Pedro (relieve del retablo de San Pedro, procedente de la iglesia de S. Lorenzo, Lleida, s. XV). El tema del lavatorio, aunque no es el más frecuente en las imágenes de la última cena, expresa, según el simbolismo del cuarto evangelio, una actitud de amor y servicio fraternos, profundamente vinculada a la eucaristía. Lavarse mutuamente los pies forma también parte del memorial del Señor (*Jn* 13,14-15).

Dentro de la orfebrería, en tiempos góticos aparecen los *ostensorios* o *custodias* y también algunos „relicarios" que guardan testimonios de milagros eucarísticos. Un ejemplo destacado es el que contiene los corporales de Orvieto, realizado con plata y esmaltes en los años 1337-38. Estos objetos sagrados manifiestan el desarrollo del nuevas formas de culto (adoración eucarística, procesión del Corpus...) que se consolidarán en el occidente católico. Este culto surge de la fe en la presencia real de Cristo en la eucaristía, pero también es la resultante (compensación) de un empobrecimiento de la celebración litúrgica y de un alejamiento creciente de la comunión. „El mayor sacramento de la Iglesia se vive más como una *presencia* para ser contemplada y adorada que como un *banquete* en el que importa participar. La misa, celebrada en latín, ya no es comprendida por el pueblo. La devoción eucarística se manifiesta ante todo por la mirada a la hostia consagrada en el momento de la consagración o durante las exposiciónes y procesiones"[9].

De tradición gótica, aunque a veces realizadas más tarde (s. XVI) son algunas de las magníficas custodias procesionales españolas: las de las catedrales de Barcelona (sobre el trono del rey Martín), de Girona, de Toledo (realizada por Enrique de Arfe)...

---

[9] G. BRAMBILLA, *La Chiesa alla fine del medioevo*, 12.

5. Arte renacentista

Pertenecen a esta época algunas de las imágenes más difundidas de *la santa cena*, de las que, a continuación comentaré brevemente cinco. Este tema evangélico, rico en espiritualidad, representa también un desafío plástico. Los artistas lo asumen para resolver problemas de composición, de perspectiva y de caracterización de los personajes.

1. *Santa cena* de Domenico Ghirlandaio, en San Marco de Florencia, hacia 1480. La escena, muy rica de colorido, está encuadrada en un bello fondo arquitectónico y vegetal. Jesús y once apóstoles, con nimbo, aparecen a un lado de la mesa; Judas, en cambio, sin nimbo, está solo, frente a Jesús y a Juan. Cerca de él hay un gato, símbolo de la infidelidad. Como contraste, en el fondo del cuadro, a la derecha, un pavo real parece anunciar la gloria de la resurrección. A veces la pintura de Ghirlandaio y otros renacentistas está afectada de profanidad: „el culto de la belleza formal se acentúa a expensas del misterio"[10]. Pero esta limitación no se acentúa en la obra a que me acabo de referir.

2. En el mismo convento florentino, Fra Angelico pintó con su unción habitual una *Cena eucarística* en la que Jesús distribuye la comunión a los apóstoles en forma de pequeñas hostias litúrgicas, Ellos la reciben en pie, con las manos juntas o cruzadas sobre el pecho. El cenáculo coincide con el sobrio refectorio del convento. María, arrodillada, asiste a la escena.

3. *Santa cena* de Dirk Bouts, en Lovaina, iglesia de S. Pedro, 1467. Es la obra maestra de este pintor de origen holandés. Como pieza central de un retablo, está rodeada de figuras eucarísticas veterotestamentarias: Abraham y Melquisedec, el cordero pascual, el maná, Elías alimentado en el desierto... Para acercarnos el significado de la escena evangélica, el autor la sitúa en un interior contemporáneo. Por realismo prescinde de los nimbos. Las líneas de perspectiva nos llevan a Jesús. Judas aparece de espaldas, con un gesto cauteloso. El momento escogido es el de la institución de la eucaristía[11].

4. *Santa cena* de Leonardo da Vinci, en el convento de Santa Maria delle Grazie de Milán, hacia 1495. A pesar de su mal estado de conservación, es la imagen más popular de la última cena, copiada e imitada muchísimas veces. Leonardo escoge el momento dramático del anuncio de la traición, según *Jn* 13,21-29. La composición sigue esquemas triangulares y ternarios. La

---

[10] J. PLAZAOLA, *Historia y sentido del arte cristiano*, 667.

[11] R. GENAILLE, *Enciclopedia picturii flamande şi olandeze*, Meridiane, Bucureşti 1975, 30-32.

perspectiva del cuadro, que continúa la arquitectura del refectorio donde está situado, se concentra en la figura serena y sola de Jesús. Aunque el descubrimiento del traidor no sea el elemento principal de la última cena, produce tanto impacto psicológico que ha sido subrayado por todos los evangelistas y también por Pablo, que recuerda „la noche en que el Señor era entregado" (*1Co* 11,23).

5. *Santa Cena* de Juan de Juanes, en el museo del Prado, completada con otro cuadro del mismo autor: *el Salvador Eucarístico*, con la sagrada hostia en una mano y el cáliz en la otra.Ambas obras han sido muy reproducidas en láminas y estampas. En el cuadro de la última cena se evoca el momento en que Jesús consagra el pan. Ante la mesa, dos utensilios de bronce recuerdan el lavatorio de los pies. Los apóstoles – al igual que en la cena de Leonardo, en la que se inspira el pintor español– muestran muy diversas actitudes. Judas aparece de espaldas, receloso y a punto de salir.

Hay muchas otras obras del Renacimiento que abordan el tema eucarístico. No puedo dejar de citar dos frescos muy célebres de Rafael Sanzio, pintados en las estancias vaticanas: la *Disputa del Sacramento* y la *Misa de Bolsena.*

En la primera obra, de tipo alegórico, los dos temas centrales son la *Trinidad*, junto a la cual están la Iglesia triunfante, representada por varios santos personajes de ambos Testamentos (María, Pedro, Juan, Esteban, Abraham, David...) y la *Eucaristía*, representada por una custodia sobre el altar, en torno al cual aparecen muy diversos personajes: jerarcas, teólogos, artistas, pensadores, y hasta, al parecer, Berengario de Tours, cuya doctrina „débil" sobre la presencia eucarística fue rechazada por la Igelsia[12]. (La presencia de este personaje, lateral y de espaldas a la custodia, motivaría el tíitulo de *Disputa del sacramento*, substituído a veces por el de *Triunfo de la eucaristía.*

En la segunda obra, el papa Julio II, mecenas de Rafael, está arrodillado ante un altar donde celebra misa el sacerdote cuyas dudas ocasionaron el prodigio de Bolsena, muchos años antes (1261).

6. Arte barroco

De este período señalo, en primer lugar, tres cuadros de Rubens que se exhiben en el museo del Prado. Dos, muy representativos de la contrarreforma, tienen temas y formas parecidas, de acusado barroquismo: *Triunfo de la Eucaristía* y *Triunfo de la Iglesia.* Su contenido es alegórico: una figura femenina

---

[12] J. COLLANTES, *La fe de la Iglesia Católica*, BAC, Madrid, n. 1021.

con la custodia o el cáliz en las manos avanza en un carro conducido por representaciones de la virtudes. Tras la comitiva eucarística marchan mendigos, mientras que el carruaje de la Iglesia arrolla a los que se le enfrentan. Otro cuadro, también de Rubens, pero de asunto distinto es el titulado *Acto religioso de Rodolfo I*. Este soberano cede su caballo a un sacerdote que lleva el viático a un enfermo. Él y su escudero acompañan a pie al portador del santísimo sacramento.

Las clásicas escenas evangélicas relacionadas con la eucaristía siguen interesando a los pintores manieristas y barrocos. Tintoretto trata el tema del *lavatorio de los pies* con talento, pero el sentido religioso se ve mermado por ciertos excesos de artificiosidad y anecdotismo (Museo del Prado). Murillo pinta una *Multiplicación de los panes y peces* para el Hospital de la Caridad de Sevilla, interpretándola como ejemplo de generosidad y misericordia. Estos artistas renuncian a la composición rigurosamente simétrica de los renacentistas y sitúan el tema principal a la derecha o a la izquierda del cuadro.

Son relativamente frecuentes las escenas de santos sacerdotes celebrando misa, a veces en actitud extática, como la *Última misa de San Benito*, de J. Rizzi (Museo del Prado).

En los retablos barrocos, entre columnas salomónicas se reserva un lugar de honor para el sagrario y para la exposición de la custodia. Original y efectista, el *Transparente* de la catedral de Toledo ilumina un conjunto ornamental centrado en el sagrario.

7. Últimos siglos

En los siglos XVIII y XIX, el arte religioso es continuista. Suele constar en variaciones sobre estilos anteriores. Es la época de los „neos": clásico, románico, gótico, barroco... Desde finales del s. XIX el arte se seculariza progresivamente[13]. Entre los artistas se produce una crisis de la imagen religiosa. Se ensayan formas nuevas, entre el simbolismo, el expresionismo y la abstracción. Con todo, a escala general, persiste la influencia de las formas figurativas tradicionales. El *culto eucarístico* mantiene sus manifestaciones plásticas. En las procesiones de la fiesta de Corpus, por ejemplo, siguen desfilando las valiosas custodias en un ambiente a veces excesivamente pomposo y aristocrático que

[13] J. PLAZAOLA, *Historia y sentido del arte cristiano*, 904-905: „La secularización de los símbolos cristianos".

puede dar pie a reacciones anticlericales[14]. Varios artistas tratan un tema eucarístico en cierto modo nuevo: el de la *primera comunión*, considerando más bien aspectos costumbristas y de retrato[15].

Dentro del variado arte de las últimas centurias, me referiré sólo a a tres artistas del mundo hispánico:

1. *Goya* (1746-1828): El género religioso no es el preferido por el pintor ni el que lo ha hecho más célebre. Con todo lo ha tratado varias veces, dejándonos muestras valiosas, entre las cuales hay algunas de tema eucarístico, centradas en la celebración de la misa. La *Última comunión de San José de Calasanz* es la más notable de ellas; es un cuadro de honda religiosidad, que expresa sinceramente „la humildad y el recogimiento del alma ante el favor divino de la Comunión”[16]. En alguna otra obra se asoma la mirada crítica del autor sobre ciertas formas de religiosidad popular de su tiempo[17].

2. *Gaudí* (1852.1926): Todo el proyecto del templo de la *Sagrada Familia* se orienta a la creación de un espacio eucarístico. Si nos fijamos en lo realizado hasta el momento, la *santa cena* aparece esculpida con formas vigorosas de influencia cubista en la fachada de la *Pasión,* obra del escultor J.M. Subirachs.

3. *Dalí* (1904-1989): Su entidad como pintor religioso es muy discutida. Hay autores que la niegan del todo, considerando que las obras dalinianas de tema religioso son simplemente ensayos estéticos oportunistas[18]. Otros comentaristas, en cambio, las valoran positivamente[19]. Tienen tema eucarístico unas pocas obras del Dalí de la posguerra: la *Última cena* (1955), que, por su extraña ambientación y por la figura de Cristo, inspirada en Gala, provocó una viva controversia; *la Madona de Port Lligat* (1950), donde „el artista en una alarde de teatralidad abre en el cuerpo de María una ventana en la cual coloca un vivaz niño Jesús, quien a su vez en otra ventanita contiene el pan eucarístico, centro último de toda la composición”; el *Bodegón con panes y peces („Natura morta eucarística”)...*

---

[14] Véase como muestra el cuadro de Cabral: *Procesión de Corpus en Sevilla*, del Museo del Prado (Casón del Buen Retiro).

[15] *Primera Comunión* del joven Picasso o *La comulgante* del escultor J. Llimona, ambas en museos barceloneses.

[16] J.J. MARTIN GONZÁLEZ, *Historia del arte*, II, Alianza, Madrid 1990, 423 y grabado CLVIII.

[17] *La Comunión*, del Museo Lázaro Galdiano de Madrid.

[18] J. Plazaola, por ejemplo, ni siquiera menciona a Dalí en su amplia obra citada varias veces.

[19] P. VIOTTO, „Salvador Dalí, un místico surrealista”, *Jesus* 20/10 (1999) 88-90.

El tema de la cena del Señor con los apóstoles sigue apareciendo en nuestro tiempo en múltiples imágenes de intención catequética (pinturas, grabados, estampas, carteles...). Abordan el tema con enfoques distintos: fidelidad histórica, simbolismo, dramatismo, inculturación... Ejemplos: *Cena* de Vela Zanett; *Santa cena* africana (Mafa-Camerún); dibujos de Cornelia Rota....

Esta conferencia ha sido ilustrada con un centenar de diapositivas, distribuídas en torno a los tres temas mencionados a principio. Los títulos de las obras comentadas han aparecido a lo largo de las páginas precedentes. Ha quedado claro que el tema eucarístico es muy frecuente en el arte europeo occidental, debido al caracter central de este sacramento, „fuente y cumbre de toda la vida cristiana”[20].

En torno a la eucaristía han convergido, con la arquitectura y las artes plásticas tratadas aquí, otras formas de expresión artística, como la la literatura, la música y hasta el cine... Es un dato histórico que se mantiene vigente y apremiante en nuestros días, cuando la Iglesia sigue teniendo necesidad del arte „para acuñar en formas significativas lo que por si mismo es inefable”[21].

Rezumat

În articol sunt comentate mai multe opere artistice occidentale cu subiect euharistic din diferite epoci şi spaţii geografice (Italia, Spania, Belgia...). Articolul se concentrează asupra mărturiei artei plastice creştine despre Euharistie. Textul conferinţei presupune cunoasterea operelor amintite; în cadrul colocviului, ele au fost vizionate în timpul proiecţiei celor o sută de diapozitive selectate. Orientarea generală are la bază două criterii exprimate de papa Ioan Paul al II-lea într-o recentă Scrisoare către artişti (Presa Bună, Iaşi 1999):

a) Realizările artistice constituie, în felul lor, nu numai ilustrări estetice, dar adevarate „locuri teologice” (nr. 11).

b) Orice formă autentică de artă este, în felul său, o cale de acces spre realitatea cea mai profundă a omului şi a lumii (nr. 6).

Sunt parcurse diferitele perioade ale istoriei artei creştine, reliefând în fiecare dintre ele temele şi operele mai însemnate. În acest itinerar istoric sunt scoase în evidenţă trei subiecte majore: pâinile şi peştii (o temă iconografică foarte veche, bazată pe simbolismul euharistic al unei minuni

---

[20] C. VATICANO II, Constitución *Lumen gentium*, n. 11.

[21] JUAN PABLO II, *Carta a los artistas*, 12.

evanghelice); Cina cea de taină (reprodusă în toate epocile şi stilurile) şi cultul euharistic (în jurul sfintei Hostii, păstrată şi expusă pentru adorare în diferite lucrări de orfevrărie: tabernacole, pixide, ostensorii sau monstranţe...).

Înmulţirea pâinilor şi peştilor*, relatată de cei patru evanghelişti, este evocată deja de arta paleocreştină. Fie simbolic, fie realist apare în toate epocile artei creştine până în zilele noastre.*

Din Cina cea de taină *sunt reprezentate în special două momente: dezvăluirea trădării şi instituirea Euharistiei; dar aflăm des şi semnul iniţial: spălarea picioarelor, legată de evanghelistul Ioan cu memorialul Domnului. În arta creştină apuseană apare o mare varietate de forme, mai mult după perioada gotică. Începând cu această perioadă se dezvoltă şi* cultul euharistic, *ca rod firesc al credinţei în prezenţa reală a lui Cristos sub speciile euharistice; dintre acestea, pâinea ocupă un loc privilegiat. Acest cult completează, într-un anumit fel, unele lipsuri liturgice şi pastorale. Privirea şi închinarea înlocuiesc adesea participarea activă la Liturghie (puţin înţeleasă) şi împărtaşania credincioşilor (devenită rară şi cu o singură specie).*

În Occidentul catolic, imaginile religioase evoluează în funcţie de autori, clienţi şi culturi, cu o apreciabilă creativitate, dar şi cu greşeli: simplă experimentare, realism fără transparenţă... Totuşi acest umanism spre care se îndreaptă mulţi artişti apuseni „nu este în sine un pericol pentru credinţa creştină, axată pe misterul Întrupării şi, prin urmare, pe valorificarea omului din partea lui Dumnezeu".

În jurul Euharistiei s-au dezvoltat artele din trecut. Biserica are nevoie ca această creativitate artistică să se menţină în prezent, „pentru a transforma în forme palpabile ceea ce în sine este insesizabil" (Ioan Paul al II-lea, Scrisoare către artişti, nr. 9 şi 12).

(În mare parte, dar cu o altă orientare, conţinutul acestor pagini poate fi citit şi în româneşte, în articolul „Euharistia în arta creştina", citat la nota 2).

EUHARISTIA: UNITATE ŞI MĂRTURIE CREŞTINE

Pr. lect. dr. Gheorghe Petraru
Facultatea de Teologie Ortodoxă, Iaşi

Euharistia este Taina centrală a Bisericii, fiind încununarea tuturor celorlalte lucrări sfinte ale ei, deoarece ea evidenţiază specificul credinţei creştine, esenţa vieţii omului nou, restaurat în harul mântuitor, anume de a fi una cu Hristos, de a participa la viaţa lui Hristos. De aceea împărtăşirea cu pâinea şi vinul din Potirul de pe Sfântul Altar care prin invocarea Sfântului Duh se prefac în însuşi Trupul şi Sângele lui Hristos înseamnă unire cu Hristos şi cu ceilalţi oameni care de asemenea se unesc cu el împărtăşindu-se cu acelaşi Trup şi Sânge dumnezeiesc şi implică în acelaşi timp un act de credinţă şi de mărturisire a lui Hristos ca Dumnezeu şi Mântuitor, în unitate fiinţială, teologică si iconomică cu Tatăl şi cu Duhul Sfânt. Acest realism euharistic a caracterizat şi caracterizează permanent Biserica lui Hristos, comunitatea celor restauraţi în iubirea mântuitoare a lui Dumnezeu care dau mărturie despre aceasta în însuşi actul de credinţă ce este încununat de împărtăşirea de Hristos, Pâinea şi Vinul vieţii celei noi din Împărăţia lui Dumnezeu despre care încredinţează pe ucenicii săi însuşi Hristos Domnul.

Dacă acesta este programul divin mântuitor pentru întreaga umanitate, unul al unirii întru cunoaştere şi iubire de către fiecare om cu Dumnezeu, Creatorul şi Mântuitorul spre vieţuire deiformă, spre îndumnezeirea cea după har, constatăm astăzi că nici noi creştinii nu suntem uniţi în aceeaşi credinţă, nu ne împărtăşim toţi din acelaşi Potir la acelaşi Altar. Mai mult, unii dintre creştinii de astăzi înţeleg Euharistia reducţionist şi minimalist ca o simplă aducere aminte despre un eveniment Hristos *in illo tempore* fără o eficienţă sacramentală, existenţială, spirituală pentru cel ce participă la comemorativa Cină a Domnului, şi mai mult, condiţia şi deja ambianţa mondializării, a transformării lumii într-un mare sat ne surprinde pe noi creştinii ca o minoritate chiar acuzată, uneori injust, de eliminarea unor culturi şi tradiţii locale în actul evanghelizării, unul de globalizare la condiţia creştină, cu limitele inerente unei precarietăţi în timp şi istorie, dar care trebuie să ne aducă aminte nouă creştinilor, că deşi suntem aluatul din făină, totuşi prin lucrare teandrică, divino-eclezială, întreaga dospitură converge spre Împărăţia lui Dumnezeu (*Lc* 13,21). Din această conştiinţă creştină, fruct al comuniunii euharistice se naşte neîncetat dorinţa unităţii şi

mărturia creştină devine un act teofanic prin care lumea este chemată să slăvească pe Tatăl ceresc (*Mt* 5,16).

De aceea abordarea problematicii Euharistiei în iconomia textului de faţă este în spiritului dialogului dintre Biserica Ortodoxă şi Biserica Romano-Catolică angajate pe calea regăsirii unităţii creştine, una dintre temele comisiei mixte de dialog fiind aşa cum se ştie „Taina Bisericii şi Euharistiei în lumina tainei Sfintei Treimi" la întâlnirea din 1982 de la München, Germania. Fără a enumera şi a prezenta diferenţele dintre creştini în general şi între ortodocşi şi catolici în special vom insista în cele ce urmează asupra unor aspecte comune care ne pot apropia în înţelegerea teologică şi în practica comuniunii euharistice deşi de la început trebuie arătat că există separaţie între Bisericile noastre prin faptul că noi ortodocşii folosim la celebrarea euharistică pâinea dospită iar fraţii noştri catolici azima, ceea ce a dus la vaste şi laborioase exegeze. De asemenea împărtăşirea mai rară la ortodocşi, precedată de o pregătire spirituală specifică, şi împărtăşirea chiar de mai multe ori în aceeaşi zi la romano-catolici, la o primă vedere, fără diferenţele teologice aferente fac deocamdată imposibilă intercomuniunea euharistică dintre Bisericile noastre.

1. Euharistia şi unitatea creştină

Orice lectură a Sfintei Scripturi în contextul dreptei credinţe – *regula fidei* – şi a experienţei spirituale ecleziale ne îndreptăţeşte să afirmăm că unirea euharistică cu Hristos implică unitatea de credinţă, o mărturie creştină unică pentru că aşa cum arăta sfântul Pavel şi în acelaşi timp avertiza despre pericolul dezastruos pentru Biserică al oricărei separaţii din raţiuni de credinţă, ontologic Hristos este unul, iar Trupul său mistic în mod logic nu poate să fie decât unul, în diversitatea legitimă a mădularelor sale. Afirmaţia paulină „un Domn, o credinţă, un Botez" (*Ef* 4,5) în perspectiva unităţii ecleziale trebuie înţeleasă şi într-o perspectivă euharistică după modelul exemplar al Bisericii primelor zile când conform mărturiei scripturistice creştinii „stăruiau în învăţătura apostolilor şi în împărtăşire, în frângerea pâinii şi în rugăciuni" (*Fap* 2,42). Cuminecarea cu Hristos euharistic constituia pentru primii creştini împlinirea prin Duhul Sfânt a făgăduinţelor prepascale făcute de Mântuitorul Iisus Hristos despre participarea prin înviere la viaţa Împărăţiei celei veşnice a lui Dumnezeu:

> Eu sunt pâinea cea vie, care s-a pogorât din cer. Cine mănâncă din pâinea aceasta viu va fi în veci. Iar pâinea pe care eu o voi da pentru viaţa lumii este trupul meu... Dacă nu veţi mânca trupul Fiului Omului şi nu veţi bea sângele lui nu veţi avea viaţă în voi. Cel ce mănâncă trupul meu şi bea sângele meu

> are viaţa veşnică şi eu îl voi învia în ziua cea de apoi. Trupul meu este adevărată mâncare şi sângele meu adevărată băutură. Cel ce mănâncă trupul meu şi bea sângele meu rămâne întru mine şi eu întru el (*In* 6,51.53-56).

Aceste cuvinte atât de dificil de înţeles în perspectiva raţionalităţii umane şi care de fapt au scandalizat şi pe auditorii săi, creştinii le-au înţeles prin Duhul lui Hristos pogorât la Cincizecime şi prezent în comunitatea fidelă Celui mort şi înviat pentru mântuirea lumii de o manieră realistă, adică cu adevărat consumare sub chipul pâinii şi al vinului a trupului Celui care s-a oferit pe sine mâncare şi băutură la Cina cea de Taină, atunci când a rostit cuvintele prin care ieri, astăzi şi întotdeauna la celebrarea euharistică Biserica ne aduce aminte de unica şi irepetabila Jertfă sângeroasă a Fiului lui Dumnezeu pentru mântuirea lumii: „Luaţi, mâncaţi, acesta este Trupul meu... Beţi dintru acesta toţi, că acesta este Sângele meu, al Legii celei noi, care pentru mulţi se varsă spre iertarea păcatelor" (*Mt* 26,26-28; *Lc* 22,19-20). Împărtăşirea de Hristos era actul de iubire şi încredere desăvârşită faţă de Dumnezeu, fidel cuvintelor, promisiunilor sale către poporul său în perspectiva mântuirii, a eliberării de păcat şi moarte, a vindecării de suferinţele condiţiei tragice a existenţei omului în creaţie. Această eliberare devine eficientă prin jertfa pâinii şi a vinului care prin invocarea Duhului Sfânt promis de Mântuitorul se prefac în Trupul Celui Înviat pentru creaţia cea din nou a umanităţii, în harul care de la Cincizecime copleşeşte de lumină pe toate cele ce există spre transfigurarea cosmosului întreg şi îndumnezeirea omului. De aceea, acelaşi Duh Sfânt care se purta pe deasupra apelor primordiale dinamizând configuraţia cosmică încununată de crearea omului (*Gen* 1,2), despre care dă mărturie însuşi Hristos că străluceşte asupra lui (*Lc* 4,18) şi care s-a pogorât în chip de porumbel peste el în apa Iordanului (*Lc* 3,22; *Mc* 1,10; *Mt* 3,16), invocat de către preoţia sacramentală coboară peste pâine şi vin prefăcându-le în Trupul euharistic al lui Hristos. Împărtăşirea credinciosului conferă acestuia prezenţa interiorizată prin Duhul lui Hristos care aşa cum spune sfântul Pavel „a strălucit în inimile noastre, ca să strălucească cunoştinţa slavei lui Dumnezeu", aşa cum la începutul creaţiei lumina a strălucit din întuneric (*2Cor* 4,6). Aşa cum arăta părintele D. Stăniloae,

> unirea cu Domnul în Euharistie este o unire deplină tocmai pentru că El nu mai este lucrător în noi numai prin energia adusă în noi de Duhul Său, ci cu trupul şi cu sângele lui, imprimate în trupul şi sângele nostru. Iar unde este trupul şi sângele său, este prezent şi lucrător în mod deplin însuşi subiectul lor. Deci însuşi subiectul lui Hristos, ca subiect al trupului şi sângelui Său, se face prin Euharistie subiect direct al trupului şi sângelui nostru, cu care

> sunt unite intim trupul şi sângele său, care au dat prin aceasta calificarea lor trupului şi sângelui nostru, imprimându-se în ele, şi care şi-au unit lucrările şi simţirile lor cu lucrările şi simţirile trupului şi sângelui nostru. Iar întrucât şi fiecare dintre noi suntem subiect al trupului şi sângelui nostru şi al lucrărilor penetrate de trupul şi de lucrările lui Hristos, noi ne aflăm împreună subiect cu Hristos al trupului nostru devenit şi trupul Lui sau al trupului Lui devenit şi trupul nostru[1].

Prin această interpretare teologică de o profunzime deosebită putem înţelege şi într-o perspectivă euharistică ce include pe cea spiritual-mistică sensul paulin al vieţii în Hristos; „şi nu eu mai trăiesc, ci Hristos trăieşte în mine" (*Gal* 2,20). Euharistia se evidenţiază prin excelenţă ca Taină şi Jertfă a Bisericii pentru că prin ea Hristos se face prezent şi se oferă pe Sine celor care îl iubesc şi care la rândul lor îşi deschid inima iubitoare şi însetată de a cunoaşte adevărul vieţii spre Dumnezeu izvorul şi misterul vieţii, subiect infinit al adevărului şi al vieţii, temei al dorinţei umane de adevăr şi iubire ca sensurile cele mai înalte ale existenţei. Împărtăşirea credinciosului cu Hristos euharistic este răspunsul uman la oferta de iubire mântuitoare divină spre comuniune veşnică a acestuia cu Dumnezeu. De aceea împărtăşirea cu Hristos înseamnă participare la adevărul lui Hristos, la viaţa lui Hristos, Dumnezeu adevărat şi Om adevărat conform adevărului Scripturii actualizat în Tradiţia dogmatică, liturgică, mistică a Bisericii Sale. Unirea cu Hristos în Taina Euharistiei reprezintă din această cauză temeiul real şi obiectiv al extensiei în timp şi spaţiu al Trupului său mistic, Biserica sa în acelaşi adevăr al lui Dumnezeu şi în unitatea experienţei ecleziale. Pe lângă condiţiile de adevăr de credinţă şi unitate eclezială în perspectiva ortodoxă a comuniunii euharistice cu Hristos este necesară pregătirea spirituală prin purificarea sufletului şi iertarea păcatelor în Taina Pocăinţei. Despre această condiţie ne încredinţează sfântul Pavel, atunci când se adresează creştinilor din Corint: „Astfel, oricine va mânca pâinea aceasta sau va bea paharul Domnului cu nevrednicie va fi vinovat faţă de trupul şi sângele Domnului. Să se cerceteze însă omul pe sine şi aşa să mănânce din pâine şi să bea din pahar" (*1Cor* 11,27-28).

Despre intercondiţionarea triunghiulară – 1) dreaptă credinţă; 2) unitate eclezială conferită de autoritatea ierarhiei sacramentale de origine apostolică ce actualizează prin Duhul Sfânt unica şi eterna preoţie a lui Hristos; 3) exerciţiul ascetico-spiritual –, mărturiile biblice şi patristice abundă, iar în cele ce

---

[1] Dumitru STĂNILOAE, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, III, Bucureşti 1978, 89.

urmează ne vom opri asupra a câteva referinţe elocvente din teologia patristică. Sfântul Ignaţie Teoforul spune următoarele în această privinţă:

> Cu toţii urmaţi pe episcop, după cum Iisus Hristos urmează pe Tatăl, iar pe preoţi ca pe apostoli; pe diaconi respectaţi-i ca pe porunca lui Dumnezeu. Nimeni să nu facă fără episcop ceva din cele ce aparţin Bisericii. Acea Euharistie să fie socotită bună care este săvârşită de episcop sau de cel căruia episcopul i-a îngăduit. Unde se vede episcopul acolo să fie şi mulţimea credincioşilor, după cum acolo unde este Iisus Hristos este şi Biserica universală[2].

De fapt am putea spune că acest text dă expresie, câteva decenii mai târziu, despre aceeaşi experienţă liturgico-sacramentală a Bisericilor locale, relatată în *Faptele Apostolilor*, accentuând însă funcţia esenţială în Biserică a ierarhiei sacramentale, în cele trei trepte, episcop, preot, diacon, într-o perioadă în care deja se înregistrau separaţii între creştini ce puteau duce la rupturi regretabile ale unicului Trup al lui Hristos. Remarcabile ca exprimare şi înţelegere teologică sunt texte din opera sfântului Irineu de Lyon, pentru care devierile doctrinare gnostice determinate de concepţia despre coruptibilitatea şi impuritatea funciare ale materiei erau absolut eronate, iar viziunea şi experienţa vieţii creştinilor era una în conformitate cu Euharistia, Trupul şi Sângele lui Hristos, prin care „slăbiciunea trupului este absorbită de puterea Duhului", ceea ce face ca omul ce se împărtăşeşte să nu mai fie trupesc, ci duhovnicesc „din cauza comuniunii cu Duhul"[3]. Duhul Sfânt este Cel care dă coeziune, uneşte pe oameni cu Dumnezeu, structurând eclezial comunitatea oamenilor şi tot prin Duhul Sfânt primim Pâinea cerească spre nemurire şi viaţa veşnică. De aceea relaţia dinamică Duhul Sfânt–Biserica lui Hristos este una de întrepătrundere, de coexistenţă încât tot sfântul Irineu putea spune că „acolo unde este Biserica, acolo este şi Duhul lui Dumnezeu; şi acolo unde este Duhul lui Dumnezeu este şi Biserica şi tot harul. Şi Duhul este Adevărul"[4]. Aşa cum Hristos s-a înfăţişat pe sine lumii ca Adevărul (*In* 14,6), Biserica mărturiseşte că Duhul care continuă haric, sacramental lucrarea lui Hristos constituind din lume Trupul său mistic este de asemenea Adevărul, Adevărul comuniunii iubitoare şi mântuitoare. Mai mult, prin Duhul, Biserica primeşte prezenţa euharistică a lui Hristos cel înviat prin care ea efectiv se face, devine ceea ce este, „stâlpul şi temelia adevărului"

---

[2] IGNATIE TEOFORUL, *Către Smirneni*, 8, 1-2: PSB 1, 184.
[3] IRINEU DE LYON, *Contre les hérésies*, V, 9, 2, Cerf, Paris 1991, 592.
[4] IRINEU DE LYON, *Contre les hérésies*, III, 24, 1.

prin cei ce se unesc cu Hristos, consumându-l sub chipul pâinii şi al vinului prefăcute în umanitatea îndumnezeită a lui Hristos. Concepţia despre viaţă a creştinilor este una euharistică, articulată învăţăturii si practicii liturgico-sacramentale a Bisericii ce culminează şi se încoronează cu Euharistia, anticipare şi prefigurare în timp a misterului învierii şi vieţii veşnice, întrucât „modul nostru de a gândi se acordă cu Euharistia, iar Euharistia, în schimb, confirmă modul nostru de a gândi”[5]. Biserica constituie, aşadar, ambianţa emergenţei a ceea ce numim *omul euharistic*, omul ce înţelege şi lucrează în lume, creaţia lui Dumnezeu, conform Legii lui Dumnezeu, personalizate în Logosul întrupat, iubirea chenotică a lui Dumnezeu ce se comunică oamenilor pentru ca aceştia să vadă raţiunile divine ale creaţiei, să existe în comuniunea îndumnezeitoare a Duhului Sfânt de care este plină Biserica lui Hristos, iar *praxis*-ul uman etic, în general să includă o finalitate teofanică, spre eterna glorie a lui Dumnezeu ce înveşniceşte pe oamenii ce răspund iubirii divine de lumina şi strălucirea energiei necreate a Împărăţiei. Fundamentul acestei noi realităţi oferite de Dumnezeu omului ca dar al prezenţei sale în experienţa spirituală şi îndumnezeitoare a iubirii interpersonale, a dreptei credinţe, a refuzului egolatriei atât de tentante spre a face din centralitatea eului sălaş al prezenţei harice este Euharistia. Prin ea omul se face în mod exemplar „părtaş dumnezeieştii firi” (*2Pt* 1,4) în ordinea eclezială a harului divin mântuitor, vindecător de coruptibilitatea firii căzute spre transfigurare şi nemurire, astfel încât, în ontologia umanului cu vocaţie hristică intrinsecă, funcţia Euharistiei conţine valenţe teologice, ecleziale şi antropologice fundamentale. De aceea

> Euharistia se revelează, din ce în ce mai mult astăzi, în conştiinţa teologică modernă, ca Taină a Bisericii prin excelenţă, taina în care Biserica se realizează, se recunoaşte şi se perpetuează ca locul şi timpul adunării credincioşilor lui Dumnezeu, ca darul şi consacrarea acestuia în Trup al lui Hristos, prin coborârea şi lucrarea Sfântului Duh şi, în fine, ca punct de plecare al mărturiei şi al creşterii misionare şi apostolice a Bisericii în sânul comunităţii umane răscumpărate de Hristos[6].

Acest adevăr este redat într-o perspectivă sacramentală admirabilă de către teologul bizantin laic Nicolae Cabasila care spune că

---

[5] IRINEU DE LYON, *Contre les hérésies*, IV, 18, 5.

[6] Dumitru RADU, „Caracterul ecleziologic al Sfintelor Taine şi problema intercomuniunii”, *Ort.* 30 (1978) 257.

> Sfintele Taine sunt Trupul şi Sângele Domnului, dar sunt totodată hrana şi băutura cea adevărată a Bisericii lui Hristos. Iar prin împărtăşire, nu Biserica le preface pe ele, deoarece cele mai tari biruiesc. Precum fierul înroşit în foc ni se arată aievea ca foc nu ca fier, deoarece însuşirile fierului sunt absorbite cu totul de cele ale focului, tot aşa şi cu Biserica lui Hristos: dacă ar putea cineva să o cuprindă cu privirea, n-ar vedea decât însuşi Trupul Domnului prin aceea că este unită cu El şi că se împărtăşeşte din Trupul Lui[7].

Accentuând dimensiunea sacramentală a vieţii creştine în comunitatea eclezială dreptmărturisitoare, accesibilă majorităţii membrilor Bisericii, nu atât experienţa mistică pe culmile extatice ale ascensiunii spirituale la care ajung mai puţini, Nicolae Cabasila, putem spune, anticipează prin înţelegerea sa teologică formula fericită a teologului H. de Lubac care spunea că „Biserica face Euharistia şi Euharistia face Biserica"[8]. Acest adevăr despre dinamica structurării şi extensiei Bisericii în timp şi spaţiu pentru încorporarea oamenilor în Trupul tainic al lui Hristos, în mod plenar prin Euharistia Bisericii este redat elocvent de către Liturghia ortodoxă: „Pentru ca să fie celor ce se vor împărtăşi spre trezirea sufletului, spre iertarea păcatelor, spre împărtăşirea cu Sfântul tău Duh, spre plinirea Împărăţiei cerurilor, spre îndrăznirea cea către Tine"[9].

În ceea ce priveşte deasa sau rara împărtăşire, aspect al vieţii creştine ce preocupă conştiinţa ortodoxă, practica se conformează şi astăzi Scripturii şi Tradiţiei care condiţionează împărtăşirea cu Sfintele Taine de o pregătire spirituală specifică, de starea de conştiinţă curată, de vrednicia cea întru smerenie, astfel că, aşa cum arăta sfântul Ioan Gură de Aur „nici obişnuinţa, nici soroacele să te îndemne să te apropii, ci curăţia şi nevinovăţia sufletului... Timpul potrivit de împărtăşire pentru voi să fie conştiinţa curată"[10]. Astfel, împărtăşirea este un act de libertate şi de iubire pentru Hristos cel viu care se jertfeşte tainic şi nesângeros pentru fiecare dintre noi, aşteptând răspunsul nostru, jertfa dăruirii de sine integrale pentru el. Credinciosul se apropie de Hristos cu frică şi cu cutremur, îl experiază ca pe un adevărat *mysterium tremendum* şi de aceea chiar

---

[7] NICOLAE CABASILA, *Expositio Liturgiae*, XXXVIII: PG 150, 452D-453A.

[8] Henri de LUBAC, *Méditation sur l'Église*, Aubier, Paris 1968, 112.

[9] „Liturghia sfântului Ioan Gură de Aur", în *Liturghier*, Bucureşti 1995, 158.

[10] IOAN GURĂ DE AUR, *Despre Botezul lui Hristos*, 4: PG 49, 369, citat de Ioan ICĂ, „Modurile prezenţei personale a lui Iisus Hristos şi a împărtăşirii de el în Sfânta Liturghie şi spiritualitatea ortodoxă", în *Persoană şi comuniune. Prinos de cinstire Preotului profesor academician Dumitru Stăniloae, 1903-1993*, Sibiu 1993, 346.

începând cu secolul al IV-lea s-a produs o „individualizare a Euharistiei”[11], a primirii lui Hristos euharistic mai mult într-o perspectivă personală decât comunitară, favorizată această situaţie şi de rigorile ascetice monahale.

Noile abordări ecleziologice, în contextul ecumenismului creştin, atât în Ortodoxie (N. Afanasief, A. Schmemann sau I. Zizioulas), cât şi în Biserica Romei (Y. Congar, sau mai recent J.-M.-R. Tillard), au aprofundat şi dezvoltat teologic relaţia Biserică–Euharistie în perspectiva „ecleziologiei euharistice”, ceea ce a atras şi critici din partea altor teologi care au accentuat şi alte aspecte esenţiale ce conferă plenitudinea organismului eclezial, precum dreapta învăţătură a Bisericii, formulată în baza Sfintei Scripturi la Sinoadele Ecumenice, şi prezenţa şi lucrarea ierarhiei sacramentale a Bisericii, fără de care funcţiile acesteia, inclusiv prezidarea Euharistiei, încetează, intervenind în mod tragic separaţia Dumnezeu–lume, reconciliere mediată şi înfăptuită prin jertfa răscumpărătoare a Golgotei, actualizată nesângeros şi tainic la fiecare celebrare euharistică. De aceea, o ecleziologie euharistică este valabilă şi funcţionează dintotdeauna acolo unde există Biserica şi tot adevărul, acolo unde teologia este inspirată în discursul ei de Sfântul Potir, de Prezenţa plenară a lui Hristos, în Cuvânt şi Taine, semne şi lucrări ale Împărăţiei lui Dumnezeu care este şi care vine. Numai unitatea dogmatică, canonică, liturgică a Trupului mistic al lui Hristos în diversitatea darurilor şi harismelor Bisericilor locale, în frunte cu episcopul locului în simfonia sobornicească a unicei Biserici, Biserici locale ce contextualizează Evanghelia şi dau un profil local Universalului concret, Iisus Hristos, justifică ecleziologia euharistică şi intercomuniunea.

În perspectivă ortodoxă aceste aserţiuni sunt valabile acolo unde se mărturiseşte dreapta învăţătură dintotdeauna a Bisericii care dă de fapt identitate acesteia împreună cu ierarhia ei canonică, în toată istoria creştină, pentru că intercomuniunea între creştinii care nu au acelaşi Crez teologic datorită tragicelor separaţii din istoria creştină „este o soluţie de compromis şi total artificială cu sacrificarea adevăratei comuniuni şi unirii cu Hristos a celor ce se împărtăşesc din acelaşi Potir”[12]. Ceea ce s-a structurat în reflecţia şi practica teologică cu numele de ecleziologie euharistică trebuie să ia în consideraţie elementele fundamentale ale structurii ecleziale; plenitudinea adevărului revelat, episcopatul de succesiune apostolică în har şi credinţă şi Taine. Unde sunt acestea este şi

---

[11] Karl Christian FELMY, *Dogmatica experienţei ecleziale. Înnoirea teologiei ortodoxe contemporane*, Deisis, Sibiu 1999, 216.

[12] Dumitru RADU, „Caracterul ecleziologic al Sfintelor Taine...”, 357.

Biserica în sensul deplin al cuvântului, pentru că „în afara credinţei ecleziale plenare şi a episcopatului de succesiune apostolică în har şi credinţă nu există Euharistie, nu există Biserica adevărată şi una”[13].

Or, în practica intercomuniunii vedem împărtăşirea unor credincioşi de tradiţii creştine diferite care speră că prin acest act se va realiza unirea tuturor creştinilor. Euharistia nu mai este încununarea unităţii de credinţă în experienţa liturgico-sacramentală dată de crescânda şi nedespărţita comuniune cu Hristos în auzirea şi trăirea harică a poruncilor evanghelice spre mântuire şi viaţă veşnică, ci un simulacru de unitate creştină, speranţa iluzorie că această practică este o cale, un mijloc de refacere a unităţii creştine care există deja în Biserica cea una şi care este darul lui Hristos prin Duhul Sfânt. De aceea, aşa cum arăta părintele Dumitru Stăniloae,

> în realitate nu din Euharistie rezultă dreapta credinţă, ci din dreapta credinţă rezultă Euharistia adevărată sau întâlnirea cu adevăratul Hristos. Deci, şi comuniunea în adevărata Euharistie se bazează pe unitatea în dreapta credinţă. De unde ştim că în Euharistie este trupul şi sângele lui Hristos, dacă nu din învăţătura dreptei credinţe? De aceea Liturghia nu începe cu Euharistia, ca să continuie (şi la ce ar mai continua?) cu mărturisirea comună a dreptei credinţe, ci înainte de a se produce în Liturghie prefacerea pâinii şi a vinului în trupul şi sângele Domnului şi la împărtăşirea de ele comunitatea se luminează în dreapta credinţă şi se întăreşte în unitatea ei, sub îndrumarea preotului, iar acesta îşi mărturiseşte aceeaşi credinţă prin rugăciunile sale. Nu ne apropiem de Euharistie ca de ceva acoperit de un întuneric, ci călăuziţi de lumina dreptei credinţe. De aceea credinciosul ortodox se apropie de Sfânta Împărtăşanie cu lumânarea aprinsă în mână[14].

Ca Biserici ce moştenim în cea mai mare parte Tradiţia una a epocii patristice, redescoperită şi apreciată la justa valoare de către Biserica Romano-Catolică în ultima vreme, cred că avem datoria sfântă de a continua dialogul teologic sincer şi în iubirea veşnică a lui Hristos, Capul Bisericii, în speranţa unităţii depline a Bisericilor noastre spre mărturia comună şi credibilă în lumea de astăzi în care ne confruntăm cu secularizare, indiferentism religios, ateism, sectarism şi cu pericolul sincretismului.

---

[13] Dumitru RADU, „Privire de ansamblu asupra conferinţelor teologice interconfesionale din România”, *StTeol* 31 (1979) 681.

[14] Dumitru STĂNILOAE, *Spiritualitate şi comuniune în Liturghia ortodoxă*, Craiova 1986, 398.

2. Euharistie şi mărturie creştină

Credinţa creştinilor exprimată, printre alte manifestări religioase, mai ales în actul sacramental al împărtăşirii cu trupul şi sângele lui Hristos constituie mărturia vizibilă a credinţei, încredinţarea desăvârşită că sunt iubiţi de Hristos şi el împlineşte faţă de ei făgăduinţele referitoare la mântuire, înviere şi viaţă veşnică. Împărtăşirea cu Hristos în faţa Sfântului Altar reprezintă

> piscul cel mai înalt al vieţii duhovniceşti, la care dacă am ajuns odată, nimic nu mai lipseşte ca să dobândim fericirea cea dorită. Pentru că aici nu mai este vorba de a ne face părtaşi morţii, îngropării sau unei vieţi mai bune, ci este vorba de chiar dobândirea Celui înviat. De acum nu mai primim darurile Duhului Sfânt, oricât de bogate ar fi ele, ci pe Însuşi Vistiernicul acestor daruri, comoara întru care încape toată bogăţia darurilor[15].

Aceste cuvinte ale lui Nicolae Cabasila ne oferă aşa cum arată şi teologul I. Zizioulas perspectiva hristologică a Euharistiei, pentru că de fapt există o singură Taină, Taina lui Hristos. De aceea

> Euharistia poate fi înţeleasă numai hristologic: este trupul lui Hristos, Hristos însuşi. Euharistia nu trebuie privită, aşadar, ca un mijloc al harului, al unui har abstract şi independent de hristologie, ci ca pe Hristos însuşi, Hristosul întreg care mântuieşte lumea şi pe om şi ne împacă cu Dumnezeu prin Sinea sa... Caracterul fundamental al Euharistiei stă în aceea că este adunare şi act şi că în ea se contemplă şi se recapitulează şi este trăită *întreaga Taină a lui Hristos,* mântuirea lumii[16].

Euharistia este Hristos, pe care l-au văzut şi auzit apostolii şi ucenicii Săi şi care prin Duhul Sfânt invocat de ierarhia sacramentală a Bisericii este prezent în chip euharistic între credincioşi şi consumat de aceştia în actul împărtăşirii ca expresie a iubirii faţă de el aşa cum el iubeşte pe cei ai săi. În această privinţă este necesară şi astăzi aşa cum a fost la începutul Bisericii acea „unitate şi unanimitate”[17], după cum se exprimă teologul Emmanuel Lanne, pentru ca noi cei de astăzi prin iubirea lui Dumnezeu faţă de noi, în mod supralogic şi suprafiresc, să avem părtăşie de acelaşi Hristos care s-a jertfit şi a înviat pentru viaţa noastră înnoită cu El şi întru El. Euharistia este Viaţa noastră a creştinilor, pentru că Hristos este Calea, Adevărul şi Viaţa noastră (*In* 14,6) şi de aceea ea

---

[15] Nicolae CABASILA, *Despre viaţa în Hristos*, 4, Bucureşti 1989, 193.
[16] Ioanis ZIZOULAS, *Creaţia ca Euharistie*, Editura Bizantină, Bucureşti 1999, 13.
[17] Emmanuel LANNE, „Unité et Eucharistie, don de l’Ésprit”, *Irén.* 72 (1998) 48.

trebuie înţeleasă şi într-o perspectivă eclezială, deoarece Trupul tainic al lui Hristos, Biserica sa, se face, se împlineşte prin unirea cu Hristos euharistic care în evenimentul existenţei sale mundane a oferit lumii adevărul mântuitor suprem, iar la Cina cea de Taină sub chipul pâinii şi al vinului ne-a încredinţat celor care credem în el şi mărturisim dumnezeirea sa în eficienţa soteriologică a comuniunii îndumnezeitoare spre veşnicia Împărăţiei însăşi prezenţa sa, aşa cum a promis ucenicilor săi. Sfântul evanghelist Ioan ne încredinţează despre această prezenţă şi acest eveniment al unei întâlniri personale şi comunitare sacramentale în Biserică spre vedere şi auzire duhovnicească a lui Hristos însuşi în actul de evanghelizare şi în celebrarea euharistică prin cuvintele următoare: „Ce era de la început, ce am auzit, ce am văzut cu ochii noştri, ce am privit şi mâinile noastre au pipăit despre Cuvântul vieţii – şi Viaţa s-a arătat şi am văzut-o şi mărturisim şi vă vestim Viaţa cea de veci, care era la Tatăl şi s-a arătat nouă – ce am văzut şi am auzit, vă vestim şi vouă” (*1In* 1,1-3). Tot Nicolae Cabasila ne încredinţează de asemenea despre acest adevăr, amintind şi faptul că împărtăşirea cu trupul lui Hristos reprezintă „singurul leac împotriva păcatului” şi iar sângele lui este „singura spălare a fărădelegilor”[18]. Astfel, teologul bizantin invită la o profundă experienţă spirituală pe cei ce se împărtăşesc ca prin cugetare, prin contemplaţie să vadă, să audă şi să simtă în pâine şi vin trupul împuns pe Cruce,

> trup care în preajma chinurilor din urmă a tremurat, s-a zbătut, s-a scăldat în sudori, a fost vândut, încătuşat, trup care s-a dat judecătorilor celor fărădelege şi care după vorba sfântului Pavel, a adus bună mărturie în faţa lui Ponţiu Pilat, mărturie pe care a plătit-o cu moartea, şi încă moarte pe Cruce, trup care a suferit biciuiri pe spatele său, iar prin palmele mâinilor şi ale picioarelor s-a lăsat străpuns de cuie şi prin coastă de suliţă, trup care s-a crispat de dureri şi a scâncit când a fost ţintuit pe lemn. Acelaşi este şi sângele, care ţâşnind din vine, a întunecat soarele, a cutremurat pământul, a sfinţit văzduhul şi întreaga lume a spălat-o de necurăţia păcatului[19].

Cu toate acestea există o deosebire între prezenţa trupească a lui Hristos în viaţa sa pământească înainte de Înălţarea la cer de-a dreapta Părintelui ceresc şi prezenţa sa euharistică pe care sfântul Ioan Damaschin o redă prin următoarele cuvinte; „nu se coboară din cer trupul care s-a înălţat, ci însăşi pâinea şi

---

[18] Nicolae CABASILA, *Despre viaţa în Hristos*, 4.
[19] Nicolae CABASILA, *Despre viaţa în Hristos*, 4.

vinul se prefac în trupul şi sângele Domnului”[20]. Această prefacere în unica perspectivă a consumării euharistice, a rămânerii lui Hristos în noi după însăşi făgăduinţa sa (*In* 17,23), înseamnă de fapt participare liturgico-sacramentală la Liturghia Bisericii în ambianţa coborârii Cerului pe pământ şi a transfigurării vieţii de aici într-un veritabil Cer, după fericita expresie a sfântului Ioan Hrisostom[21]. Astfel Euharistia are şi o dimensiune eshatologică pentru că, prin împărtăşirea de Hristos sub chipul pâinii şi al vinului în timpul mântuirii, credinciosul pregustă din dulceaţa Împărăţiei, experiază lumina veacului viitor şi darul pătimirii îndumnezeirii celei după har în lumina necreată a Treimii dumnezeieşti. Astfel, deşi Euharistia se situează în inima istoricităţii creştine, prin ea înţelegându-se trecutul şi viitorul, ea comemorând evenimentele întemeietoare prin care s-a împlinit mântuirea în Hristos, totuşi „fiecare Euharistie anunţă evenimentele viitoare” pentru că tot ce se proclamă în Euharistie s-a împlinit prin Învierea lui Hristos şi „fiecare Euharistie ne face prezent în mijlocul nostru trupul înviat al Mântuitorului, deschizând spre realitatea viitoare înscrisă deja în Înviere”[22]. De fapt însăşi formula liturgică, Binecuvântarea Mare, prin care începe Liturghia ortodoxă, „Binecuvântată este Împărăţia Tatălui şi a Fiului şi a Sfântului Duh” este o intrare în misterul Împărăţiei, în comuniunea Sfintei Treimi, în timpul sacru prin excelenţă, timpul Liturghiei încununat pentru cei pregătiţi spiritual de unirea euharistică cu Hristos, după care pot rosti şi înţelege în plinătatea ei cântarea: „Am văzut Lumina cea adevărată, am primit Duhul cel ceresc, am aflat credinţa cea adevărată, nedespărţitei Sfintei Treimi închinându-ne, că aceasta ne-a mântuit pe noi”[23]. Unirea euharistică cu Hristos are loc în contextul dreptei credinţe ecleziale, este, şi nu se poate altfel, o unire în unicul său Trup cu Piatra cea din capul unghiului, şi dorinţa de adevăr şi unitate trebuie să călăuzească Bisericile noastre într-un timp de mărturie exemplară pentru Hristos şi Biserica sa. De aceea, adevărul despre Hristos formulat dogmatic în temeiul Revelaţiei scripturistice şi experiat spiritual şi liturgico-sacramental prin încununarea de unirea euharistică este pentru creştinii de astăzi condiţia esenţială pentru mărturisirea şi trăirea adevărului creştin. Acest adevăr se articulează la persoana lui Hristos, Unul din Treimea-Dumnezeu, şi fără această articulare, inclusiv în era hermeneutică de astăzi ce riscă să degenereze fără ancorarea la evenimentul central hristic într-o ideologie

---

[20] Ioan DAMASCHIN, *De fide orthodoxa*, IV, 13: PG 94, 1144.

[21] Alexandre SCHMEMANN, *Euharistia, Taina Împărăţiei*, Anastasia, Bucureşti 1993, 172.

[22] Jean LADRIERE, *L'articulation du sens.* II. *Les langages de la foi*, Cerf, Paris 1984, 325.

[23] „Liturghia sfântului Ioan Gură de Aur”, 158

religioasă şi într-un textualism ce se complace în propriul său joc combinativ trebuie să se situeze în tensiunea creatoare dintre tradiţie şi interpretare[24], în care Biserica este grila interpretativă unică şi decisivă. Orice încercare de unitate creştină trebuie să plece de la Biserică în unitatea ei, care paradoxal este dată şi se realizează permanent prin integrarea în Trupul lui Hristos a celor nou veniţi în lume sau care se convertesc la misterul absolut şi real, personal al lui Dumnezeu, prezent plenar în noua existenţă cosmică şi umană ce de la Cincizecime operează unirea umanităţii răscumpărate prin jertfa Fiului lui Dumnezeu însuşi cu Treimea creatoare şi mântuitoare.

În acest context documentele de convergenţă spre unitatea vizibilă a creştinilor trebuie să aibă o bază eclezială, de credinţă şi experienţă creştină dreaptă, cu toate acele diferenţe existente între Biserici care pot fi depăşite prin acord teologic sincer, prin fidelitate faţă de Hristos şi Biserica sa, prin darul Duhului care pe cele cu lipsă ale oamenilor le împlineşte. Un astfel de document de convergenţă este şi cel elaborat de Consiliul Ecumenic al Bisericilor, *Botez, Euharistie, Ministeriu*, în care referitor la Taina Euharistiei se confirmă unele învăţături de credinţă creştine consacrate încă de Tradiţia apostolică, precum caracterul sacramental şi anamnetic al Tainei, prezenţa reală, obiectivă a lui Hristos în Euharistie, dimensiunea comunitară şi eshatologică a acestei Taine, cu o finalitate de reconciliere între oameni şi de mărturisire a bucuriei Învierii. Celebrarea euharistică are, de asemenea, şi o funcţie misionară şi constituie momentul – *kairos* – în care Biserica participă la misiunea lui Dumnezeu în lume. Euharistia are şi un caracter kerigmatic, de proclamare a Evangheliei prin fidelitate faţă de Mântuitorul Iisus Hristos şi întru iubire faţă de semeni. Participarea la Liturghie şi împărtăşirea cu Hristos exprimă dimensiunea comunitară, esenţială vieţii creştine şi reprezintă cea mai sublimă mărturie despre Hristos în lumea chemată la transfigurare după chipul Celui înviat, prin cuvânt şi faptă, spre credibilitatea creştinismului şi extinderea Bisericii în lume[25].

Documentul recomandă Bisericilor „un grad mai mare de comuniune euharistică"[26], deşi recunoaşte faptul că „creştinii nu se pot aduna într-o deplină comuniune la aceeaşi masă pentru a mânca aceeaşi pâine şi a bea din aceeaşi

---

[24] Walter KASPER, *Le Dieu des chrétiens*, Cerf, Paris 1985, 269.

[25] Cf. Max THURIAN, ed., *Churches respond to B.E.M.* III. *Official Responses to the „Baptism, Eucharist and Ministry Text"*, W.C.C., Geneva 1987, 36.

[26] Max THURIAN, ed., *Churches respond to B.E.M...*, 37.

cupă”[27]. Acesta demonstrează faptul că între creştini există deosebiri majore în ceea ce priveşte teologia Euharistiei. De asemenea, documentul totuşi se înscrie în limite greu de acceptat pentru Ortodoxie şi prin faptul că eludează realitatea sacramentală şi sacrificială a Tainei Euharistiei, substituind termenii teologici consacraţi cu noţiunea de *semn* care în perspectiva semiologică nu mai indică şi nu mai exprimă realitatea prezenţei lui Hristos în pâinea şi vinul Euharistiei[28].

Textul este ambiguu şi în ceea ce priveşte săvârşitorul vizibil al Euharistiei, deşi Sfânta Scriptură indică în mod foarte clar că acesta este investit cu putere harismatică şi sacramentală[29]. Săvârşitorul Tainei Euharistiei este episcopul sau preotul hirotonit canonic fără de care nu se poate celebra Euharistia şi nici vreo altă taină a Bisericii.

Ortodoxia nu are comuniune prin practica intercomuniunii cu celelalte confesiuni, în aşa numita ospitalitate euharistică, un termen confuz şi neadecvat la realitatea euharistică, deoarece între Euharistie şi mărturisirea dreptei credinţe există o intercondiţionare ontologică, încorporarea prin Taina Tainelor în Trupul mistic al lui Hristos operându-se prin „sacramentul esenţial pentru creşterea în Hristos când este primită spre iertarea păcatelor prin Taina Pocăinţei”[30].

Diferenţele mari între creştini, mai ales în lumea protestantă şi a denominaţiunilor creştine, în ceea ce priveşte înţelegerea teologică şi practica împărtăşirii euharistice, chiar dacă limbajul este uneori echivalent fac ca separaţiile dintre creştini să persiste. Aceste diferenţe nu pot fi escamotate doar prin declaraţii, prin texte comune, care rămân doar pe seama unui grup restrâns de persoane, în general, ci esenţial pentru realizarea unităţii vizibile a creştinilor şi împărtăşirea din acelaşi Potir este recuperarea termenilor biblici şi patristici care exprimă cel mai elocvent la nivel de limbaj dublat de experienţa spirituală, înţelegerea realistă a Euharistiei ca împărtăşire cu Hristos însuşi spre viaţa cea adevărată a cărei plinătate este în Dumnezeu revelată în gradul cel mai înalt de Hristos Domnul ce ne cheamă tainic în iubire şi libertate la adevărata statură şi identitate umană în comuniune cu Treimea de Persoane divine.

---

[27] Max THURIAN, ed., *Churches respond to B.E.M...*, 36.
[28] Max THURIAN, ed., *Churches respond to B.E.M...*, 7.
[29] Max THURIAN, ed., *Churches respond to B.E.M...*, 8.
[30] Max THURIAN, ed., *Churches respond to B.E.M...*, 9.

Résumé

Cet étude expose d'une manière orthodoxe avec une ouverture oecuménique une vision sur l'Eucharistie, Mystère centrale de l'Église du Christ qui est présent réellement dans le pain et le vin sur l'Autel par l'invocation du Saint Esprit. Par la réception du sacrement de l'Eucharistie l'humanité devient Le Corps Mystique du Christ dans la droite foi et l'expérience de la grâce déifiante. Les textes bibliques et patristiques confirment le réalisme eucharistique de l'Orthodoxie. Une approche critique du documente oecuménique B.E.M. invite l'Église Orthodoxe et l'Église Catholique à une réflexion théologique commune dans la perspective de l'unité visible des chrétiens.

DIMENSIUNEA SOCIALĂ A EUHARISTIEI: DESPĂRŢIREA DE PĂCAT

Pr. lect. Lucian Farcaş
Institutul Teologic Romano-Catolic, Iaşi

Expunerea de faţă intenţionează să reliefeze raportul de reciprocitate dintre experienţa de credinţă în cadrul sacramentului Euharistiei şi realitatea trăirii în contextul social de astăzi. Relaţia de armonie a trăirii euharistice şi mărturia creştină în viaţa socială impune exigenţa convertirii ca formă de despărţire de păcat, în primul rând păcatul social, şi de structurile păcatului. Patru sunt punctele principale ce vor fi tratate: raportul dintre cele două forme de viaţă, euharistică şi social-cotidiană, situaţiile negative din societate privite în raport cu Euharistia, evaluarea etică a acestor situaţii şi calea de ieşire din fenomenul de nemulţumire văzută în practica convertirii, a despărţirii de păcat şi a angajării în favoarea binelui. Materialul orientativ în expunerea gândurilor de faţă a fost preluat din două scrisori enciclice ale Papei Ioan Paul al II-lea: *Reconciliatio et paenitentia* şi *Sollicitudo rei socialis.*

1. Raportul dintre experienţa euharistică şi viaţa socială contextuală

Fondul de reflecţie al gândurilor ce vor fi expuse în acest material are în vedere o imagine integrală a persoanei umane. Această imagine îl arată pe om ca o fiinţă înţeleasă prin excelenţă în cadru relaţional, cadru care scoate în evidenţă atât posibilităţile cât şi limitele sale. Este vorba de patru dependenţe fundamentale[1]: dependenţa transcendentală – relaţia cu divinitatea, cu Dumnezeu; dependenţa materială – relaţia cu bunurile materiale ale pământului; dependenţa socială personală – relaţia cu mediul social apropiat, intim, cum este cel al familiei şi persoanelor apropiate; dependenţa socială instituţională – relaţia cu cadrul social instituţional, cu domeniile specifice: politic, economic şi cultural.

Din punct de vedere moral creştin se consideră că omul participă la procesul vieţii şi trebuie să participe cu toată fiinţa sa – păstrând relaţia unitară cu cele

[1] A se vedea mai pe larg la Franz FURGER, *Einführung in die Moraltheologie*, Einführungen, Wissenstschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1988, 29-37.

patru dependenţe fundamentale amintite mai sus. Toate sacramentele constituie momente de trăire a vieţii de credinţă, în care relaţia transcendentală a persoanei umane ocupă un loc prioritar. Însă dimensiunea relaţiei verticale – om-Dumnezeu – nu poate face abstracţie completă de cadrul celorlalte dependenţe. Omul aflat prin celebrarea sacramentală în faţa lui Dumnezeu, este şi rămâne omul cu propria experienţă, cu propria biografie conturată şi dezvoltată în funcţie de calitatea relaţiilor sale cu mediul specific familiei sale, cu gradul de cultură al societăţii în care a fost integrat, precum şi cu nivelul de folosinţă a bunurilor acestui pământ.

În acest sens trebuie înţeleasă şi dimensiunea socială a Euharistiei: credincioşii veniţi să celebreze sfânta Liturghie euharistică sunt persoane ce trăiesc mereu relaţia socială, atât în mediul social pe care l-au părăsit pentru un timp, pentru a veni să participe la Euharistie, cât şi în cadrul propriu al celebrării respective. În acest sens nu poate fi acceptat un mod de a înţelege sacramentul Euharistiei fără dimensiunea socială.

În continuare se pune problema naturii relaţiei sociale pe care credinciosul o trăieşte în cadrul celebrării euharistice, precum şi în mediul de viaţă cotidiană. Se poate afirma că natura experienţei sociale în domeniul comunitar – în familie şi în societate, ca şi experienţa din domeniul administrării şi folosirii bunurilor materiale, condiţionează experienţa pe care omul o face în momentul liturgic de celebrare euharistică. Însă această realitate este valabilă şi invers: natura experienţei sociale din cadrul euharistic are o influenţă directă asupra vieţii pe care omul o desfăşoară în mediul specific existenţei sale cotidiene.

Având acum în vedere obiectivul acestei prezentări, atenţia trebuie îndreptată către aspectele mai puţin plăcute în contextul experienţei de credinţă exprimate în Euharistie şi în viaţa socială. Este vorba de responsabilitatea morală faţă de elementele sociale constitutive ale vieţii. În Biserica Romano-Catolică există tradiţia doctrinei sociale, care a început cu mai bine de o sută de ani în urmă, o dată cu publicarea primei enciclice sociale *Rerum novarum* (15 mai 1891) de către Papa Leon al XIII-lea. Pornind de la înţelegerea antropologică şi teologică a persoanei umane, doctrina socială a Bisericii subliniază cu precădere semnificaţia aspectului social pentru viaţa umană. Câmpul social constituie domeniul de afirmare şi împlinire a persoanei umane în individualitatea sa. Domeniul experienţei sociale reprezintă în realitate terenul, ogorul, care este favorabil sau nefavorabil dezvoltării, maturizării şi desăvârşirii omului. La rândul lor, oamenii definesc prin actele lor repetate în timp şi spaţiu calitatea sistemelor şi structurilor societăţii. În momentul în care sunt deficienţe grave, fie în domeniul responsabilităţii personale a individului, fie în cadrul funcţional

al structurilor, Biserica nu se mulţumeşte cu identificarea şi explicarea cauzelor care pot fi de natură organizatorică, decizională, profesională… Adevărata cauză a deficienţelor sociale – în câmpul politic, economic şi cultural – este de natură morală, este actul persoanei care se află totdeauna în spatele structurilor şi sistemelor, al deciziilor politice, de fapt în spatele cursului real al evenimentelor vieţii.

Pentru ilustrarea celor menţionate mai sus este bine de prezentat un exemplu concret din experienţa morală-socială a Bisericii. Enciclica *Sollicitudo rei socialis,* publicată de Papa Ioan Paul al II-lea la 30 decembrie 1987, reprezintă o piatră importantă a edificiului doctrinei sociale a Bisericii. Ea este gândită şi promulgată la o distanţă de douăzeci de ani de la enciclica *Populorum progressio* (26 martie 1968) a Papei Paul al VI-lea. Ioan Paul al II-lea face o analiză critică a timpului dintre cele două documente ale doctrinei sociale. După gândirea lui Paul al VI-lea, noile perspective, susţinute de optimismul conciliar şi încrederea timpurilor noi, după depăşirea anilor grei de după cel de-al doilea război mondial şi în urma rezultatelor ştiinţei şi tehnicii, a industrializării, ar fi trebuit să fie favorabile unui progres real al popoarelor. „În acei ani exista *un anume optimism* privind posibilitatea de a recupera starea economică deplorabilă a popoarelor fără prea mari eforturi, de a le dota cu infrastructuri şi de a le ajuta la procesul propriu de industrializare”[2].

Însă rezultatele se dovedesc a fi mai puţin încurajatoare. Viziunea encilicei *Populorum progressio* nu cunoaşte o traducere în faptă a obiectivelor propuse, nici măcar la un nivel mulţumitor.

> Nu se poate spune că aceste diverse iniţiative religioase, umanitare, economice şi tehnice ar fi fost zadarnice, pentru că ele au putut atinge totuşi câteva rezultate. Însă, privită în mod general şi luând în considerare diverşi factori, nu se poate nega faptul că situaţia actuală a lumii, din acest punct de vedere al dezvoltării, oferă mai degrabă *o impresie negativă*[3].

În urma constatării făcute, Papa, urmând metoda specifică doctrinei sociale a Bisericii, se întreabă care sunt cauzele care au împiedicat posibilităţile reale de realizare a progresului dorit. Alături de explicaţiile ce pot veni din domeniul politic, economic – unde pot fi erori, greşeli de planificare, lipsă de competenţă profesională – este aprofundat domeniul moral. Cauzele reale ale marilor deficite sociale, indiferent de natura lor, trebuie căutate în persoane şi totodată în

---

[2] IOAN PAUL AL II-LEA, enciclica *Sollicitudo rei socialis*, 12.
[3] IOAN PAUL AL II-LEA, enciclica *Sollicitudo rei socialis*, 13.

structurile prin care persoanele devin active în viaţa socială. Pentru a doua oară apar într-un document papal termenii de *păcat social* şi *structuri ale păcatului*[4], consideraţi drept cauze principale ale răului care împiedică adevăratul progres. Lucrul acesta este tratat cu precădere de către Papa Ioan Paul al II-lea în numerele 35-37 din aceeaşi enciclică *Sollicitudo rei socialis*[5], la sfârşitul cărora ajunge la această constatare: „Cu această analiză am voit să arăt *adevărata natură a răului* cu care avem de-a face în cazul dezvoltării popoarelor: este vorba de un rău *moral*, rodul *multor păcate* care conduc la „structuri ale păcatelor". A cunoaşte răul în acest fel înseamnă a indica precis la nivelul comportamentului uman drumul pe care trebuie mers pentru a-l birui"[6].

Un pas mai departe este făcut în momentul în care se caută o ieşire din situaţia dramatică provocată de răul ce are drept izvoare păcatul social şi aşa-numitele structuri ale păcatului. Răspunsul pe care îl dă papa este unul evanghelic: convertirea prin schimbarea personală a persoanei umane responsabilă de actul său cu implicare socială; în al doilea rând este schimbarea structurilor,

---

[4] În lumea gândirii teologice din cadrul Bisericii Romano-Catolice este cunoscută lunga dispută legată de unele tendinţe ale teologiei eliberării. În două rânduri a luat atitudine *Congregaţia pentru Doctrina Credinţei.* În documentul *Libertatis nuntius* din 6 august 1984 se atrage atenţia asupra pericolelor la care se expune Teologia Eliberării datorită ideologiei marxist-leniniste, de la care preia anumite orientări insuficient de reflectate şi probate. Doi ani mai târziu, la 22 martie 1986, în instrucţiunea *Libertatis conscientia*, sunt scoase şi apreciate în sens mai pozitiv acele aspecte şi orientări ale teologiei eliberării, care constituie teme comune pentru gândirea teologică a Bisericii, mai ales atunci când se are în vedere situaţia specială a diferitelor regiuni. Rezultatul unui întreg proces de filtrare a modului de abordare teologică a problemelor sociale face ca termeni ca *păcat social* şi *structuri ale păcatului* să găsească confirmare şi loc în documente papale, cum sunt enciclicele.

[5] În numerele respective se face doar uz de termenii *păcat social* şi *structuri ale păcatului,* întrucât ei au fost precizaţi deja într-o altă enciclică a aceluiaşi papă, IOAN PAUL AL II-LEA, R*econciliatio et Paenitentia* (2 decembrie 1984), 16: „Când Biserica vorbeşte de *situaţii ale păcatului* sau acuză ca păcate sociale anumite raporturi şi unele comportamente colective ale unor grupuri sociale mai mult sau mai puţin răspândite sau chiar ale unor naţiuni întregi şi blocuri de state, şi ştie şi accentuează faptul că astfel de cazuri ale *păcatului social* sânt acumularea şi conglomerarea multor *păcate personale.* Este vorba aici de păcate foarte personale ale aceluia care cauzează, înlesneşte sau exploatează nedreptatea; care, deşi ar putea face ceva pentru a ocoli, îndepărta sau cel puţin limita răul social, neglijează lucrul acesta din lene sau frică, din cauza greutăţilor complicate, a participării tăinuite sau a indiferenţei".

[6] IOAN PAUL AL II-LEA, enciclica *Sollicitudo rei socialis*, 37.

a sistemelor, care au ajuns să acţioneze în favoarea răului datorită multor acte de gravă imoralitate socială[7].

Cadrul de lucru schiţat mai sus constituie instrumentul de lucru pentru punctele care vor fi tratate mai departe, făcând însă referire mai pronunţată la raportul dintre dimensiunea socială a Euharistiei şi despărţirea de păcat. Lucrul acesta se va face având drept context social de referinţă situaţia contemporană din societatea românească.

2. Dimensiunea socială a Euharistiei raportată la unele fenomene negative din societate

Imaginea de bază, care caracterizează şi însumează aspectele ce vor fi prezentate în acest punct, este cea a contradicţiei, a paradoxului. Este reacţia perplexă a observatorului şi a ascultătorului străin căruia i se explică: România este o ţară bogată în care majoritatea oamenilor trăiesc în sărăcie. Or, această situaţie nu favorizează pozitiv experienţa euharistică, o experienţă bazată pe recunoştinţă, pe aducere de mulţumire. Din contra, aceasta face ca prezenţa la viaţa sacramentală euharistică să fie mai degrabă o atitudine de cerşetor.

Câteva situaţii concrete:

Situaţia copiilor: Condiţiile reale de viaţă pentru copii, atât pentru cei nenăscuţi cât şi pentru cei veniţi deja în lume, s-au înrăutăţit atât de tare, încât părinţii acestora cu greu mai pot să-şi exprime recunoştinţa faţă de Dumnezeu. Copilul nu este perceput şi primit ca un dar de sus, ci ca o povară în plus, un factor care îngreunează şi mai mult condiţiile de viaţă, şi aşa precare. În rândul părinţilor se observă o creştere a nemulţumirii, fenomen care conduce în multe cazuri nu numai la stări de nemulţumire, ci chiar la gesturi inumane faţă de copii: avortarea celor nenăscuţi, abandonarea sau neglijarea celor nou-născuţi, deformarea celor aflaţi în plină creştere prin crearea unei atmosfere în familie ce se opune vieţii. În acest context se constată creşterea nemulţumirii soţilor, care ajung la conflicte din cauza convingerilor diferite faţă de viaţa copiilor şi faţă de mijloacele reale destinate creşterii şi educării lor. Situaţiile dramatice care sfârşesc prin acţiuni de divorţ, actele de violenţă fizică sau morală, neglijarea reciprocă şi altele de genul acesta sporesc în mare măsură starea conflictuală de nemulţumire, de insatisfacţie, aducând cu sine diferite grade de afectare a dimensiunii sociale, relaţionale a vieţii.

---

[7] Tema despărţirii de păcatul social şi de efectele acestuia în generarea structurilor ce duc la păcat este abordată în *Sollicitudo rei socialis* în mod deosebit de numerele 38-40.

Situaţia copiilor de şcoală: Semnale negative, care pot fi catalogate sub semnul contradicţiei, vin şi din domeniul vieţii şcolare. Este vorba în primul rând de zonele rurale şi de cartierele sărace urbane, unde se pune problema gravă a personalului didactic. Educaţia are menirea de a pune în valoare darurile cu care sunt înzestraţi copiii, la care trebuie să fie adăugate cunoştinţele din domeniul diferitelor discipline şcolare. Procesul de socializare are de suferit în momentul în care apar lacune în rândul factorilor educativi, mai cu seamă când respectiva situaţie devine un fenomen social. În cele din urmă se poate ajunge şi în acest domeniu la o stare de nemulţumire, fie pentru modul în care se face învăţământul din partea personalului didactic, fie din partea elevilor, din cauza modului în care este perceput şi asimilat învăţământul. Alături de situaţia şcolară, rămânând la tema educaţiei, mai trebuie amintită atmosfera generală socială în care cresc copiii şi tinerii, expuşi pericolelor ce provin în cele mai multe cazuri din partea mijloacelor de informare în masă. Creşterea violenţei în rândul minorilor este un fapt recunoscut ca fiind rezultatul formelor de educaţie deficitară, al incapacităţii familiilor de a oferi sau de a urmări metodele de educaţie sau, în unele cazuri, poate fi vorba de eşecuri în cadrul educaţiei, la care educatorii şi părinţii nu s-au gândit niciodată.

Situaţia familiilor: un prim semnal negativ care acoperă ca arie situaţia multor familii din societatea contemporană este divorţul în multiple forme de manifestare. Este suficient de grav numărul divorţurilor legale, în faţa autorităţilor civile. Însă la fel de grave sunt formele de divorţ real, fără a fi însoţit de acte legale. Dacă divorţul este înţeles ca o formă de despărţire definită, el este totodată o formă de încetare a unei relaţii, este moartea unei experienţe sociale care aduce cu sine atâtea urmări în domeniul vieţii comunitare. Divorţuri în acest sens sunt provocate de fenomene ca alcoolismul. Comportamentul asocial caracteristic celor ajunşi să fie dependenţi de alcool provoacă ruperea de relaţii în rândul familiilor, între soţ şi soţie, între părinţi şi copii şi adesea între membrii întregii familii şi rudele apropiate sau vecini. Divorţurile, ca fenomene ce afectează relaţiile de bună convieţuire între oameni, mai sunt cauzate de efectul şomajului. Aici sunt două aspecte de semnalat. Lăsând la o parte problemele legate de muncă şi salarizare, trebuie semnalat fenomenul despărţirii omului de colegii săi de muncă, de cei cu care s-a înţeles şi desfăşurat viaţa împreună ani de zile. Dispărând posibilitatea şi locul de muncă, se întrerupe un lung şir de experienţe relaţionale, atât de importante pentru viaţă. În al doilea rând apare sentimentul greu de prelucrat şi de acceptat al inutilităţii. Este vorba de starea chinuitoare a celui care ar putea construi un câmp de relaţii sociale prin activitatea sa profesională şi care, prin şomaj, este privat de drepturile şi posibilităţile

respective. O altă formă de divorţ, care se raportează negativ la situaţia familiilor, este cel cauzat de emigrarea părinţilor. Fie că este vorba de ambii părinţi sau numai de unul dintre ei, efectele sunt negative, în primul rând în cazurile în care fenomenul exodului ilegal împiedică reluarea experienţei comunionale pe termen lung. Şi în situaţia familiilor, aşa cum a fost descrisă aici, apare fenomenul corosiv al nemulţumirilor în şir, o situaţie ce stă în contradicţie cu idealul familiei, celulă a comuniunii, a relaţiilor marcate de dimensiunea socială a vieţii.

Situaţia conflictelor sociale: Sub acest titlu sunt înţelese multiplele cazuri conflictuale în care oamenii se văd ajunşi în situaţii dramatice. Fie că este vorba de conflictele de muncă, fie că este vorba de conflicte de natură juridică, socială sau de oricare altă natură, rezultatul final semnalează nemulţumirea oamenilor. Această stare a fost exprimată, de exemplu, în cadrul evenimentelor electorale de la sfârşitul lui noiembrie şi începutul lui decembrie 2000. *Nemulţumirea maselor* a fost expresia des utilizată de cei angajaţi în campania electorală sau de cei chemaţi să urmărească desfăşurarea evenimentelor politice, cum sunt jurnaliştii. Absenteismul constatat în zilele alegerilor este un semn evident al nemulţumirii care a creat neîncredere, dezamăgire şi lipsă de angajare. Ca semnal negativ în viaţa societăţii este şi votul dat pentru o întoarcere înapoi, din cauza insatisfacţiei, a lipsei de motivaţie şi convingere pentru un viitor care să poată deveni şi real. Şi această stare conflictuală este în contradicţie cu normalitatea unei vieţi politice menite să organizeze, să garanteze şi să realizeze un climat mai favorabil dimensiunii sociale a convieţuirii interumane.

Aşa cum arată cele câteva situaţii descrise mai sus, speranţele oamenilor pentru o calitate superioară a vieţii, atât la nivel personal, dar şi la nivel social, interrelaţional, nu şi-au atins decât parţial şi prea puţin scopul propus. La acest punct trebuie căutate explicaţii, trebuie lămurite cauzele, trebuie stabilite motivele care au dus la apariţia şi instituţionalizarea fenomenului de nemulţumire generală. Aceasta este problema tratată în punctul următor, o evaluare etică a fenomenelor constate aici.

3. De la constatarea efectelor la evaluarea etică a cauzelor

Sub acest titlu se va încerca o judecată a fenomenelor relatate la punctul anterior, având în vedere cele afirmate în primul punct, anume că experienţele oamenilor, ale cetăţenilor, din cadrul vieţii cotidiene condiţionează în mare măsură calitatea experienţei trăirii euharistice. În acest sens se poate afirma că situaţiile negative descrise mai sus sunt în contradicţie directă cu înţelegerea

antropologică şi teologică a Euharistiei. Aceasta nu exclude, ci include din plin dimensiunea socială a vieţii credincioşilor. Încercând să se stabilească izvorul fenomenelor nemulţumirii, va trebui să fie numite cauzele reale care le-au generat. Aşa cum s-a văzut în prima parte a expunerii, nu este suficientă căutarea cauzelor în domeniul strict social, deci în spaţiul politic, economic sau cultural.

Cauzele pot fi cercetate, analizate şi identificate în diferite domenii ale vieţii sociale, în modul de concepere şi funcţionare a structurilor, în modul de organizare şi activitate a instituţiilor. Dar rezultatele la care s-ar putea ajunge nu sunt mulţumitoare. Asta pentru că dincolo de domeniile, structurile şi instituţiile cercetate, sunt persoanele care acţionează tocmai în mijlocul acestor formaţiuni sociale şi prin aceste formaţiuni. Ceea ce s-a spus despre cauzele care au împiedicat un real progres al popoarelor în perioada 1967-1987, analizată de Papa Ioan Paul al II-lea în *Sollicitudo rei socialis,* este aplicabil şi în cazul fenomenelor caracteristice societăţii româneşti contemporane.

Din punct de vedere teologic, nu este suficientă studierea problematicii nemulţumirii doar în contextul pur social. Nu se poate rămâne la un cadru pur analitic, constatând sau bănuind doar existenţa cauzelor în zona structurală a societăţii. La fel de deficitară este practica aruncării vinei şi responsabilităţii în tabăra diferitelor formaţiuni sociale adversare. Această practică este prelungirea şi actualizarea unei mentalităţi marxist-leniniste care plasează întreaga problematică socială în zona claselor sociale, găsind totdeauna cauze şi vinovaţi în tabăra duşmană.

Indiferent care este practica acuzării alternative în mijlocul societăţii româneşti contemporane, misiunea şi datoria teologiei, în primul rând a moralei sociale, urmând cu fidelitate practica Bisericii în misiunea şi responsabilitatea sa socială, trebuie spus că izvorul şi cauza tuturor relelor conglomerate în nemulţumirea de masă este păcatul cu implicare profundă socială şi structurile păcatului generate în urma repetării şi perpetuării actelor imorale cu grave repercusiuni în viaţa socială.

Situaţiile negative descrise la punctul anterior trebuie înţelese, în acest caz, ca având drept cauză acţiunile păcătoase ale persoanelor. Înainte de a vorbi de fenomenele de corupţie a structurilor şi instituţiilor, trebuie denunţate actele personale prin care indivizi cu poziţie socială au făcut ca faptele lor să favorizeze apariţia şi lucrarea structurilor păcatului. Nivelul de viaţă socială caracterizat de fenomenul nemulţumirii *nu este eşecul* unei politici lipsite de competenţă, nu este eşecul unei economii lipsite de specialişti, nu este eşecul unui efort cultural de promovare a mentalităţii. Acest nivel nu este doar un eşec, el este un rezultat la care s-a ajuns prin acte personale, cugetate, programate

îndelungat pentru atingerea unor scopuri care sunt diametral opuse cu exigenţele binelui comun.

Nu neputinţa şi nepriceperea sunt cauzele sărăciei şi suferinţei cu care se confruntă societatea contemporană. Adevăratele cauze sunt păcatele sociale, prin care omul se îndepărtează în primul rând de Dumnezeu şi de conştiinţa proprie. Fiind în domeniul social, este normal ca efectele îndepărtării de Dumnezeu, efectele actelor contrare binelui, să aibă o legătură directă cu oamenii, deveniţi victime ale lucrării nocive săvârşite de oameni fie prin păcatele sociale, care sunt păcate profund personale, fie prin structurile păcatului care n-au fost îndepărtate, ci lăsate să lucreze, sau chiar au fost exploatate în chip profitabil pentru atingerea unor scopuri imorale.

Euharistia trebuie să fie însoţită de un act de mulţumire faţă de Dumnezeu şi pentru darul vieţii sociale, pentru posibilitatea de a rândui domeniul politicii pentru realizarea păcii, de a rândui domeniul economic pentru prosperitatea personală şi comunitară, de a rândui domeniul cultural pentru înălţarea proprie şi comună a oamenilor. Când aceste aspiraţii nu sunt împlinite nici măcar la un nivel satisfăcător, Euharistia este lipsită, este diminuată ca act de mulţumire.

Tot aici trebuie spus, pe de altă parte, că atunci când situaţia vieţii sociale lasă de dorit în forma unui fenomen ca cel al nemulţumirii de masă, cum s-a arătat la punctul doi, trebuie căutate cauzele reciprocităţii. Este vorba acum de calitatea trăirii euharistice. Din expunerile făcute în cadrul colocviului teologic în legătură cu tema Euharistiei, precum şi din materialul teologic bogat publicat în acest număr al revistei *Dialog teologic,* reiese clar că celebrarea sacramentului Euharistiei recere pregătirea şi competenţa credinţei, înflăcărarea speranţei şi mărturia iubirii. Dacă efectele experienţei euharistice nu se regăsesc cel puţin parţial în viaţa cotidiană, aceasta nu se datorează doar problemelor specifice unei societăţi pornite pe calea secularizării. Aceasta se datorează şi deficienţelor de natură religioasă creştină a modului de înţelegere şi trăire al Euharistiei. În concluzie, se poate spune că creştinul care, în calitate de cetăţean, nu are motive suficiente să spună „mulţumesc Domnului" pentru calitatea vieţii cotidiene, nu va fi motivat suficient pentru a celebra sfânta Euharistie cum se cuvine. Şi invers, cine nu trăieşte cu adevărat taina euharistică, taina aducerii de mulţumire, nu se va angaja suficient în problemele vieţii sociale pentru edificarea unei vieţi sociale în care concetăţenii să se poată bucura de un minim demn de mulţumire.

Desigur că, ajunşi la acest moment, se poate pune în mod normal întrebarea: Ce se poate face în această situaţie? De unde trebuie pornit pentru a schimba cursul evenimentelor spre o viaţă mai bună, spre o civilizaţie a iubirii?

Răspunsul pe care Biserica şi teologia îl dă este acela pe care ni l-a lăsat Isus în Evanghelie: este oferta convertirii, a despărţirii de păcatul social precum şi transformarea structurilor păcatului, generatoare de păcat şi de rău social, în structuri ale binelui care să faciliteze actele contrare răului şi favorabile unei vieţi noi.

4. Acţiune în favoarea dimensiunii sociale a Euharistiei: despărţirea de păcat

Acesta este mesajul şi totodată răspunsul pe care-l dă Biserica problematicii sociale a Euharistiei în strânsă legătură cu viaţa cotidiană. O analiză lărgită a acestui mesaj se găseşte în enciclica Papei Ioan Paul al II-lea, *Reconciliatio et paenitentia*, amintită deja în materialul de faţă. Întregul document este deosebit de important, însă partea a treia reprezintă un program care trebuie să stea în atenţia activităţii pastorale a Bisericii, şi în cazul în care ea doreşte ca cei chemaţi la experienţa euharistică să fie totodată ziditorii Împărăţiei Cerurilor, proiect care implică şi realităţile vieţii pământeşti, ale vieţii sociale.

Această parte a treia propune în două puncte un concept pastoral menit să pregătească pe credincioşi pentru curajul de a se despărţi de păcat şi de structurile acestuia, şi pentru motivaţia de a începe o viaţă nouă. În centrul ei, se află promovarea pocăinţei şi reconcilierii – elemente fundamentale constitutive ale convertirii.

Promovarea pocăinţei şi reconcilierii are loc prin folosirea mijloacelor specifice pastoraţiei Bisericii, precum şi prin arătarea căilor ce conduc la convertire. Mijloacele la care activitatea pastorală face apel în vederea promovării disponibilităţii de schimbare a vieţii sunt două: dialogul şi cateheza[8]. Dialogul[9] reprezintă mijlocul promovat cu insistenţă în documentele Conciliului al II-lea din Vatican, în primul rând în *Gaudium et spes,* care tematizează locul şi rolul Bisericii în lumea de astăzi. Al doilea mijloc destinat promovării spiritului de convertire, tot ca un factor pregătitor, este cateheza[10]. Alături de aceste două mijloace sunt sacramentele Bisericii, care oferă de fiecare dată posibilitatea de introducere în misterul credinţei şi pregăteşte atmosfera unui spirit continuu de

---

[8] Cf. IOAN PAUL AL II-LEA, *Reconciliatio et paenitentia*, 24.
[9] Cf. IOAN PAUL AL II-LEA, *Reconciliatio et paenitentia*, 25.
[10] Cf. IOAN PAUL AL II-LEA, *Reconciliatio et paenitentia*, 26.

convertire, de schimbare a vieţii, de creştere în credinţă, de aprofundare a speranţei, de angajare în mărturia iubirii slujitoriale[11].

Calea specifică pentru realizarea convertirii, care este un rod al pregătirii promovate prin dialog, cateheză şi celelalte sacramente, este sacramentul penitenţei, al reconcilierii[12]. Făcând acum referinţă la tema *despărţirii de păcat*, ca un act formal de confirmare a dimensiunii sociale a Euharistiei, se impune pe plan local, în cadrul Bisericii particulare, urgenţa unui program pastoral care să urmărească pregătirea şi disponibilitatea credincioşilor şi în planul social al convieţuirii umane. Trebuie recuperată puntea de unitate dintre omul cetăţean al comunităţii social-politice şi credinciosul membru al comunităţii religioase chemat să participe la celebrarea euharistică.

În acest sens este bine de avut în vedere condiţiile specifice în care Biserica şi credincioşii ei au putut să dea mărturie despre locul şi misiunea specifică în mijlocul societăţii. Experienţa ultimilor cincizeci de ani a fost diferită. Pornind de la condiţia impusă de îngrădire, persecuţie, interdicţie totală sau parţială, Biserica se trezeşte deodată în faţa unui spaţiu de libertate şi activitate pentru care a fost luată prin surprindere. Dacă pentru Europa întreagă este valabil programul unei noi evanghelizări, lucrul acesta se impune şi pentru societatea românească. Contradicţia care există între postulatul pancreştin al naţiunii române şi problemele sociale – politice, economice, culturale – cu care se confruntă în mod real credincioşii şi în acelaşi timp cetăţenii ţării trebuie să constituie un semnal de alarmă pentru responsabilitatea de care Bisericile trebuie să dea dovadă în această perioadă a tranziţiei. Aceasta are şanse să devină un proces rodnic în favoarea unei vieţi mai bune în măsura în care la bază este nu doar reforma socială, ci schimbarea în primul rând a inimilor oamenilor şi transformarea structurilor în instrumente ce slujesc primordial binele personal şi comunitar.

Doar în acest context se poate vorbi de o reciprocitate socială benefică între Euharistie şi dimensiunea socială a vieţii. Societatea are nevoie de cetăţeni euharistici, iar celebrarea Euharistiei – în calitate de *fons* et *culmen totius vitae Ecclesiae* – are nevoie de participanţi pătrunşi de spiritul responsabilităţii sociale.

---

[11] Cf. IOAN PAUL AL II-LEA, *Reconciliatio et paenitentia*, 27.
[12] Cf. IOAN PAUL AL II-LEA, *Reconciliatio et paenitentia*, 28-34.

Concluzie

În expunerea de faţă s-a urmărit prezentarea raportului reciproc dintre aspectul social al Euharistiei şi chemarea continuă la convertire, insistând în primul rând asupra despărţirii de păcatul social şi structurile păcatului. În prima parte s-a arătat care este legătura dintre experienţa euharistică şi viaţa în context social. S-a scos în evidenţă condiţionarea reciprocă a trăirii persoanei umane în calitate de participant la evenimentul euharistic şi totodată la edificarea vieţii sociale.

În partea a doua s-a făcut o descrie a fenomenelor sociale actuale care semnalează starea de nemulţumire a oamenilor. În partea a treia s-a făcut o evaluare etică a situaţiilor prezentate anterior şi s-a ajuns la concluzia că acestea sunt în contradicţie directă cu idealul experienţei euharistice. Au fost căutate cauzele care generează astfel de situaţii şi s-a dat un răspuns teologic: adevărata cauză a răului prezent în societate este păcatul cu implicaţii sociale şi structurile păcatului, rezultante ale conglomerării păcatelor sociale personale. În ultima parte a fost schiţată o cale de ieşire din contextul vieţii sociale, ostile trăirii depline a Euharistiei, în practica penitenţei, a convertirii ca formă de despărţire de păcat şi angajare în trăirea credinţei, speranţei şi dragostei.

Se impune, în final, constatarea că pastoraţia Bisericii trebuie să promoveze o punte de legătura în viaţa oamenilor la nivel personal dar şi comunitar, în vederea realizării unei vieţi mai demne de civilizaţia iubirii.

Zusammenfassung

Im vorliegenden Beitrag geht man davon aus, daß zwischen dem eucharistischen Leben und dem Alltagsleben im gesellschaftlichen Kontext eine soziale Dimension hervorzuheben ist. Es ist die Aufgabe dieser Darstellung, auf die negativen Aspekte des sozialen Lebens hinzuweisen und einen Ausweg aus dieser Lage zu schildern. Dieser Weg ist im Kontext des Glaubens als soziale Bekehrung zu verstehen. Es ist die Trennung von der Sünde in ihren gesellschaftlichen Zügen.

Die ganze Erörterung beinhaltet vier Untertitel. Erstens wird die Gegenseitigkeit der sozialen Dimension innerhalb der eucharistischen Erfahrung und gleichzeitig der gemeinsamen menschlichen Existenz gezeigt. Die Art und Weise, wie der gläubige Mensch sich in der Feier der Eucharistie verhält, hängt im großen Teil von seinen Beziehungen zu den menschlichen und sozialen Lebenumständen des Alltags ab. Der Mensch, der in seiner täglichen

Erfahrung genug Gründe für Zeichen der Dankbarkeit und Gemeinschaft findet, hat eine positive Lebenseinstellung in bezug auf die Teilnahme an der eucharistischen Feier, die in erster Linie Danksagung bedeutet. Das gilt auch umgekehrt. Derjenige, der im Alltag nur selten oder kaum Momente der Zufriedenheit und der Dankbarkeit erfährt, hat es schwer, vor den Altar Gottes aufzutreten und dort das eucharistische Sakrament gemeinsam mit seinen Mitgläubigen zu gestalten. Weiter kann man sagen, daß der eucharistische Mensch, d.h. derjenige, der die Eucharistiefeier im vollem Sinne des christlichen Glaubens miterlebt, immer bereit und fähig ist, sein Leben innerhalb des gesellschaftlichen Raums unter den Zeichen der Zufriedenheit und der Gemeinschaft zu führen.

Im zweiten Teil wird eine Bestandsaufnahme der sozialen Lebenslage im heutigen Rumänien bezüglich der negativen Aspekte dargestellt. Das ist im Sinne der Methode der Soziallehre der Kirche bedacht und aufgeführt, so wie es oft in Beiträgen aus dem Bereich der Befreiungstheologie zum Ausdruck kommt. Es geht hier um einige Lebenssituationen, die das Leben vieler Menschen aus der rumänischen Gesellschaft negativ belasten. Das ist zu sehen in der Lebenserfahrung der kleinen Kinder, der Schüler, der Jugendlichen aber auch der Erwachsenen. Der Grundgedanke, den man dabei ständig lesen kann, besteht darin, daß die Menschen allgemein ein Leben ohne Grund zur Dankbarkeit führen müssen, egal welche Menschen dafür die Hauptverantwortung tragen. In dieser Situation läßt sich die Frage stellen: Wie können diese Menschen an der Feier des Sakramentes der Danksagung wirklich teilnehmen?

Der dritte Teil, der oben genannten Methode der Soziallehre der Kirche folgend, versucht ein ethisches Urteil über die negativen Lebenslagen zu fassen. So ist festzustellen, daß die Lebenserfahrungen der Menschen im gesellschaftlichen Bereich ohne Zeichen der Dankbarkeit im Widerspruch zu einem normalen bürgerlichen Lebens stehen. Das verhindert nicht nur die minimale Lebenswürde des menschlichen Daseins im sozialen Kontext, sondern beeinflußt negativ auch die gläubige Lebenserfahrung innerhalb der liturgischen Praxis, vor allem im Raum der Eucharistiefeier. Die Ursachen solcher negativen Lebenssituationen sind zweifelfrei politischer, wirtschaftlicher und kultureller Herkunft. Aber die Kirche, besonders mit Hilfe ihres theologischen Denkens, muß weiter nach tieferen Wurzeln suchen. Das Ergebnis ist eine theologische Formulierung: Die wahren und endgültigen Ursachen der unmenschlichen Lebensumstände im heutigen Rumänien lassen sich unter dem Namen von sozialer Sünde und schuldhaften Sozialstrukturen begreifen.

Der vierte Teil bietet einen Ausweg aus der Situation der sozialen Sünde und des von schuldhaften Strukturen negativ bestimmten Zusammenlebens. Dieser Weg besteht aus dem Kern der biblischen Botschaft, sowohl des Alten als

auch des Neuen Testaments: Es ist die Bekehrung des Menschen. Nur durch die wahre Metanoia des menschlichen Herzens und seiner gesellschaftlichen Handlungen können die negativen Umstände der Armut, des Elends, der Hoffnungslosigkeit - der Undankbarkeit - vermindert werden. Der Weg der Bekehrung als Trennung von der von sozialer Sünde gezeichneten Vergangenheit und als verantwortungsvoller gestaltender Einsatz für die Zukunft ist die Hauptaufgabe in der Pastoral der Kirche, im gegenwärtigen Leben jedes Christen und Bürgers und im gemeinsamen Aufbau einer neuen Gesellschaft im rumänischen Lebensraum von heute.

MODURILE SAU TREPTELE ÎMPĂRTĂŞIRII DE HRISTOS ÎN SPIRITUALITATEA ORTODOXĂ

Pr. lect. dr. Ioan-Cristinel Teşu
Facultatea de Teologie Ortodoxă, Iaşi

Spiritualitatea ortodoxă, potrivit Sfinţilor Părinţi răsăriteni, pe autoritatea cărora îşi întemeiază învăţăturile sale, vorbeşte despre mai multe moduri sau trepte ale împărtăşirii credinciosului cu Hristos, potrivit intensităţii eforturilor ascetice ale sale.

Sfântul Nicodim Aghioritul, sintetizând aceste moduri ale cunoaşterii şi unirii cu Hristos, vorbeşte despre două forme generale de împărtăşire cu Hristos sau de primire a Lui în sufletul credincios: *duhovniceşte* sau *mintal* şi *tainic* sau *euharistic*. Dezvoltând această idee, acelaşi Sfânt Părinte face referire la o împărtăşire gradată a creştinului cu Hristos, prin contemplarea tainelor lui Dumnezeu din natură şi din viaţă, prin lectura în duh de rugăciune a Sfintei Scripturi şi a scrierilor duhovniceşti ale Sfinţilor Părinţi, prin auzirea şi conştientizarea citirilor şi cântărilor Sfintei Liturghii, prin rugăciune şi prin Sfintele Taine şi, dintre acestea, în mod deplin, prin Sfânta Împărtăşanie. Se poate constata, astfel, că împărtăşirea duhovnicească sau mintală este una mijlocită, echivalând mai mult cu o meditare neîncetată la scopul vieţii creştine – unirea cu Hristos, în Duhul Sfânt, în timp ce unirea tainică sau sacramentală desăvârşeşte această stare duhovnicească, realizând unirea reală, nemijlocită, cu Hristos Cel euharistic.

Vom încerca, în cele ce urmează, să prezentăm câteva dintre reperele esenţiale ale acestei învăţături duhovniceşti, cu adânci implicaţii pentru viaţă, nu numai pentru cea lumească şi trecătoare, ci mai ales pentru viaţa cea veşnică şi fericită.

1. Unirea duhovnicească sau mintală cu Hristos şi mijloacele ei de împlinire

1.1. Cunoaşterea lui Dumnezeu din raţionalitatea creaţiei sau din raţiunile dumnezeieşti ale lucrurilor

Spiritualitatea ortodoxă, în mod deosebit prin sfântul Maxim Mărturisitorul, la care aflăm cea mai înaltă dezvoltare a acestei idei, învaţă că lumea, ca întreg,

precum şi fiecare lucru şi fiinţă care o alcătuieşte, poartă înscrise în fiinţa lor o raţiune dumnezeiască, un gând divin, în care sunt cuprinse, deopotrivă, atât modul creării lor, precum şi scopul sau vocaţia pentru care au fost create. Sau, cu alte cuvinte, atunci când a creat lumea, Dumnezeu a înscris în fiecare din cele create o raţiune divină, potrivit căreia, prin actualizarea ei, lucrul sau persoana respectivă să ajungă să-şi descopere şi să lucreze ascendent vocaţia creaturală – mântuirea sau fericirea veşnică. Fiecare existenţă deci şi lumea ca întreg nu sunt opere ale hazardului sau ale întâmplării, ci au o raţionalitate interioară dumnezeiască, duhovnicească. Dacă ar dezvolta-o pe aceasta, atât omul, şi prin el şi lumea, şi-ar atinge scopul creării lor, desăvârşirea în Domnul.

Ideea fundamentală a spiritualităţii răsăritene este deci că

> lucrurile ascund în ele raţiuni divine, ca tot atâtea raze ale Logosului sau ale Raţiunii supreme. Cel ce le descoperă din lucruri, suie pe firul lor la cunoaşterea lui Dumnezeu şi această cunoaştere trebuie să anticipeze cunoaşterea Lui directă[1].

În ideea de raţionalitate a lumii, în general, şi a tuturor elementelor ce o alcătuiesc, sunt cuprinse legăturile şi relaţiile fireşti, originare dintre lucruri. Numai Dumnezeu există de la sine şi prin sine. Creaţia şi lucrurile ei există în virtutea unei legi interne, manifestată sub forma unei legături interioare între ele. Fiecare lucru creat există pentru şi prin altul. Sensul fiecăruia se luminează prin altul. La baza creaţiei stă această raţionalitate, această intercondiţionare. Fiecare lucru are un sens propriu, o cauză şi o finalitate proprie, dar acestea nu sunt înţelese ca ultima realitate, ci în strânsă legătură cu raţiunile celorlalte lucruri. Toate lucrurile, împreună cu raţiunile sădite în ele, au menirea de a participa, alături de om, la epectaza către desăvârşire.

Părinţii spiritualităţii vorbesc despre lume ca despre un ecou al iubirii divine creatoare. Tot ceea ce există poartă pecetea acestei iubiri suprafiinţiale, covârşitoare, a lui Dumnezeu. Lucrurile şi fiinţele ce alcătuiesc lumea dau mărturie despre un Creator Atotînţelept şi iubitor. Fiecare dintre ele şi lumea ca întreg, poartă înscrisă în fiinţa ei o raţionalitate, un sens mai înalt decât simpla existenţă materială sau biologică, un sens dumnezeiesc, duhovnicesc, o raţiune superioară. Cel duhovnicesc descifrează în tot şi în toate aceste ecouri ale iubirii lui Dumnezeu, chemând spre iubire şi dăruire deplină. Întreaga creaţie este, în

---

[1] D. STĂNILOAE, *Spiritualitatea ortodoxă. Ascetica şi mistica*, IBMBOR, Bucureşti 1991, 166.

fiinţa ei, un mediu de reflectare, de străvedere a transcendenţei[2]. Acest caracter de simbol şi această structură simbolică a lumii este exprimată de Părinţii filocalici în învăţătura despre raţionalitatea ei.

Creaţia şi lucrurile ei există în virtutea unei legi interioare, manifestată sub forma unei legături interioare între ele. Fiecare lucru creat există pentru şi prin altul. Sensul fiecăruia este de a fi suport pentru altceva mai înalt. La baza creaţiei stă această intercondiţionare. Fiecare lucru are un sens propriu, o cauză şi o finalitate proprie, dar acestea nu sunt înţelese ca ultimă realitate, ci în legătură cu raţiunile celorlalte lucruri.

Aşadar, lumea în ansamblul ei, precum şi fiecare lucru creat de Dumnezeu au o raţionalitate, au fost create cu un scop şi spre o anumită finalitate. Scopul general al creaţiei, dat încă de la facerea ei, îl constituie înălţarea ei, cu ajutorul omului, până la treapta de suport pentru duhovnicesc, de cadru optim al mântuirii.

Precum lumea, în ansamblul ei are vocaţia de a urca spre îndumnezeire prin om, la fel, fiecare din elementele ce o alcătuiesc, trebuie să servească drept ajutor pentru om în dobândirea mântuirii şi a îndumnezeirii. Creaţia şi omul au, prin voinţa divină, o vocaţie solidară. Descifrând creaţia, omul se înalţă pe sine pe treptele spiritualului, ale duhovnicescului, atrăgând după sine şi antrenând lumea într-un dinamism creştin al desăvârşirii, al îndumnezeirii.

Raţiunile divine sunt manifestări ale voinţei dumnezeieşti creatoare, iubitoare, ideile lui Dumnezeu, modele virtuale sau paradigme ale lucrurilor[3]. Raţiunile *prime*, *naturale*, ale lucrurilor ce alcătuiesc creaţia, au fost, în acelaşi timp, raţiuni *divine*, *duhovniceşti*. Raţiunile *particulare* şi *inferioare* trebuie să fie suport pentru cele *generale*, *superioare* şi *spirituale* şi toate trebuie să ducă spre *Raţiunea supremă*, Logosul dumnezeiesc.

Astfel, sfântul Maxim, şi urmând lui, întreaga teologie şi spiritualitate ortodoxă, fac mai multe distincţii sau nuanţări, în ceea ce priveşte ideea de raţiuni divine. Se vorbeşte, la modul general, mai întâi de o *raţiune ontologică* a unui lucru sau fiinţe, înţeles ca „temeiul care susţine în existenţă, defineşte sau dă semnificaţie specifică (Bedeutung) unei unităţi din creaţie”[4].

La modul particular, sfântul Maxim distinge raţiunile *naturale* sau *prime* ale lucrurilor în care sunt cuprinse scopurile lor naturale, originare şi, totodată, sunt

---

[2] Dumitru STĂNILOAE, „Simbolul ca anticipare şi temei al posibilităţii icoanei”, *StTeol* 7 (1957) 438.

[3] Dumitru STĂNILOAE, „Dinamica creaţiei în Biserică”, *Ort.* 29 (1977) 283.

[4] Dumitru STĂNILOAE, „Creaţia ca dar şi Tainele Bisericii”, *Ort.* 28 (1976) 21, nota 6.

date scopurile lor finale. Raţiunile naturale au fost prin creaţie raţiuni *divine*, pentru că ele au fost date de Dumnezeu. Lumea în totalitatea ei avea şi poartă în sine raţiunile *particulare* ale lucrurilor, care, prin legăturile interioare ale lor, duc la raţiunile *generale*[5].

Raţiunile inferioare trebuie să fie suport pentru cele superioare, spirituale şi toate acestea trebuie să ducă, asemenea unei piramide, către *Raţiunea supremă*, *Raţiunea divină* sau Logosul dumnezeiesc.

> Raţiunea mai generală e ca un vârf de piramidă faţă de raţiunile particulare. Pe măsură ce ne ridicăm prin raţiuni tot mai generale în cunoaşterea şi activitatea noastră, devenim mai virtuoşi şi ne apropiem de Raţiunea supremă cea mai generală. Raţiunea cea mai generală a fiinţei noastre caută să le subordoneze unei raţiuni generale mai înalte care îmbrăţişează mai multe fiinţe şi lucruri, iar Raţiunea cea mai generală este Logosul divin[6].

Raţiunile lucrurilor sunt nu simplu materiale, ci duhovniceşti, îmbogăţindu-se şi spiritualizându-se una pe alta, prin legătura dintre ele.

> Raţiunile inferioare nespirituale ale creaţiunii sunt implicate în Dumnezeu în raţiunile treptelor spirituale ale creaţiunii. Ierarhia existenţelor create implică o încordare a treptelor inferioare în cele superioare. Treptele inferioare sunt o condiţionare pentru treptele superioare, iar treptele superioare au menirea să spiritualizeze pe cele inferioare sau prin participarea lor la spiritualitatea de care sunt capabile să le îndumnezeiască şi pe acelea. Toate treptele existenţei create participă în ultimă analiză la Raţiunea divină cea una. Pe măsură ce creaturile participă mai mult la Dumnezeu, treptele inferioare ale lor sunt mai luminate de cele superioare şi, în ultimă instanţă, îndumnezeite de Logosul divin[7].

---

[5] Părintele Stăniloae, interpretându-l pe sfântul Maxim, vorbeşte despre un *abis nesfârşit al raţionalitaţii*, în sensul că „raţionalitatea fiinţei spirituale este infinită în Dumnezeu, iar în om e însetată şi capabilă de o înaintare în infinit”. Cf. Dumitru STĂNILOAE, *Studii de Teologie Dogmatica Ortodoxă*, Editura Mitropoliei Olteniei, Craiova 1991, 273.

[6] MAXIM MĂRTURISITORUL, „Răspunsuri către Talasie”, în *Filocalia sau culegere din scrierile Sfinţilor Părinţi care ne arată cum se poate omul curăţi, lumina şi desăvârşi*, III, Harisma, Bucureşti 1994[2], 465, nota 17.

[7] MAXIM MĂRTURISITORUL, *Ambigua. Tâlcuiri ale unor locuri cu multe şi adânci înţelesuri din sfinţii Dionisie Areopagitul şi Grigorie Teologul*, IBMBOR, Bucureşti 1983, 81.

Prin intermediul acestor raţiuni sădite în lucruri, Dumnezeu Se află într-o legatură interioară cu lumea, cu creaţia[8]. Toate raţiunile lucrurilor sunt fixate ferm în Raţiunea supremă. Ea cunoaşte pe toate înainte de facerea lor, în însuşi adevărul lor, ca pe unele ce sunt toate în El şi la El. Aceste raţiuni există în El, dar sunt aduse efectiv la existenţă la timpul potrivit, după voinţa atotînţeleaptă a Creatorului. Deosebirea este că „Făcătorul există pururea în mod actual, pe când făpturile există în potenţă, dar actual încă nu"[9]. Raţiunile lucrurilor, ale tuturor celor ce sunt şi vor fi în mod subzistent şi substanţial, preexistă în Dumnezeu, aflându-se în El în chip neclintit. Căci nu e nici una din existenţe a cărei raţiune să nu preexiste în chip sigur în Dumnezeu.

Pentru sfântul Maxim Mărturisitorul şi apoi pentru întreaga spiritualitate răsăriteană, creaţia şi Dumnezeu se află, aşadar, prin intermediul omului, într-o mişcare continuă, căutându-se una pe Altul. Dumnezeu coboară prin energiile şi lucrările Sale în lume, ceea ce stimulează, din partea omului, o dorinţă de înălţare, de ridicare către lumea celor spirituale şi către Dumnezeu. Dumnezeu Se află într-o stare de permanentă dăruire, de coborâre şi chenoză voluntară jertfitoare şi iubitoare, după cum şi omul se află într-o stare de urcuş permanent, într-o continuă epectază către îndumnezeire. Prin om, creaţia este chemată să participe la plinătatea naturii divine, căci prin ea însăşi tinde spre împărăţia lui Dumnezeu.

Prin păcat, omul s-a înstrăinat de creaţia încredinţată lui de către Dumnezeu spre conducere într-o direcţie duhovnicească. Mai mult chiar, „ceaţa păcatului" sau „peretele patimilor", despre care vorbesc Părinţii duhovniceşti, au dus la slăbirea facultăţilor spirituale ale omului, au întunecat puterea omului de a sesiza aceste raţiuni prime. Păcatul aşază pe ochii sufletului o negură, omul nemaiputând cunoaşte raţiunile naturale, divine, juste, ale lucrurilor ce alcătuiesc creaţia. Prin păcat şi prin actualizarea lui în patimă, omul ajunge să *subiectivizeze* raţiunile obiective ale lucrurilor, conferindu-le înţelesuri pătimaşe, menite să astâmpere acea iubire păcătoasă de sine şi de plăcere pentru sine. Prin aceste raţiuni pătimaşe sau subiective, păcătosul acoperă raţiunile mai adânci, mai „spirituale" ale lucrurilor, văzându-se numai latura materială şi de utilitate trupească a acestora (...) Lumea devine exclusiv materială şi utilă sau

---

[8] Cf. Dumitru Popescu, *Ortodoxie şi contemporaneitate*, Bucureşti 1996, 204: „Lumea nu este autonomă, fiindcă vine de la Dumnezeu şi se întoarce la Dumnezeu, care păstrează o legătură cu creaţia, prin energiile necreate, fiindcă altfel lumea s-ar întoarce în neantul din care a fost scoasă la lumina de către Creator".

[9] Maxim Mărturisitorul, „Răspunsuri către Talasie...", 83.

utilizabilă exclusiv trupeşte. Pentru cel pătimaş, lumea îşi pierde bogăţia sa originară de sensuri, se sărăceşte în sensuri şi înţelesuri, devine unilaterală şi fără reliefuri şi contururi duhovniceşti, manifestându-se doar în exacerbări şi explozii ale sensibilului. Ea devine un „conţinut material consumabil, un zid impenetrabil, nestrăbătut de nici o lumină de dincolo"[10]. Pe acestea, omul le depăşeşte prin asceză.

Pentru desăvârşirea sa, omul are deci nevoie să redescopere semnificaţia autentică a lumii şi a lucrurilor ce o alcătuiesc. Contemplarea în duh a lumii este, prin urmare, absolut necesară în urcuşul duhovnicesc.

Creaţia sau zidirea, atunci când este contemplată duhovniceşte, oferă cunoştinţa binelui. Înţeleasă deformat, trupeşte, ea oferă cunoştinţa răului. De aceea, la adevărata contemplaţie, omul nu ajunge decât în urma unui efort ascetic, a unei lucrări ascetice, al cărui scop principal este spiritualizarea, înduhovnicirea materiei, a trupului şi a simţurilor. Aceasta presupune o lucrare neîncetată de curăţire de gânduri şi înţelesuri pătimaşe, de pază a minţii, pentru a ajunge la contemplare. Această contemplare presupune asceză, curăţire, pentru că sensurile autentice nu se descoperă decât minţilor şi sufletelor curăţite de patimi. Ea are la bază „frica lui Dumnezeu prin fapte"[11]. Mintea curăţită ajunge la întrevederea sensurilor şi raţiunilor reale, fundamentale, prime şi ultime ale lucrurilor, precum şi la legătura lor cu Raţiunea supremă. În această stare de restaurare ontologică a firii, toate făpturile lui Dumnezeu, contemplate de noi prin fire, cu ajutorul cuvenitei ştiinţe şi cunoştinţe ne vestesc în chip ascuns raţiunile după care s-au făcut şi ne descoperă prin ele scopul aşezat de Dumnezeu în fiecare făptură. Raţiunile simple devin în mintea contemplativului raţiuni duhovniceşti, înalte.

Prin lucrarea ascetică, eliberatoare de păcat şi de patimi, omul reuşeşte să unifice aceste sensuri, uneşte omul şi lumea, îndreptându-le către Logosul divin, arhetipul lor etern. Aceste raţiuni prime se descoperă şi devin tot mai accesibile credinciosului pe măsura spiritualizării lui, a dobândirii şi lucrării virtuţilor. Progresul în descifrarea cu cunoaşterea tot mai bună a acestora este legat indisolubil de progresul ascetic[12]. Evagrie Monahul vorbeşte despre un progres

---

[10] Dumitru RADU, *Trăirea creştină. Curs pentru doctoranzii în Teologie. 1994-1995*, 39.

[11] Dumitru STĂNILOAE, *Spiritualitatea ortodoxă...*, 281.

[12] Cf. S. TACHE, „Teologia Logosului la sfântul Maxim Mărturisitorul", *StTeol* 29 (1977) 516-527.

real în descifrarea acestor raţiuni, pe măsura progresului nostru ascetic. Raţiunea supremă se descoperă, potrivit lui, doar în starea de rugăciune[13].

Lumea este pedagog către Hristos[14]. Sensul spiritual al creaţiei este de a fi treaptă spre desăvârşire, prin contemplarea ei dumnezeiască. Cunoaşterea şi contemplarea în duh a creaţiei descoperă caracterul ei de simbol. Această cunoaştere a lui Dumnezeu prin intermediul creaţiei este o cunoaştere raţională, simbolică, analogică, dar premisă a contemplaţiei spirituale. Ea ne duce la înţelegerea fundamentelor lumii, a raţionalităţii ei, la sesizarea sensului ei de simbol şi de etapă spre lumea cerească. Prin raţiunile sădite în fiinţa ei, lumea este chemată să se înduhovnicească, să se pnevmatizeze, să devină mediu cristalin de reflectare a spiritualului. Creaţia este chemată, potrivit sfântului Maxim Mărturisitorul, să redevină Biserică, aşa cum a fost în starea primordială, loc de întâlnire între Dumnezeu – Arhiereul cel veşnic – şi om – preotul ei.

1.2. Cunoaşterea lui Dumnezeu, din împrejurările concrete ale vieţii. Providenţa, cale pozitivă a apropierii de Dumnezeu; judecata, cale negativă a cunoaşterii iubirii Sale

Prin Întruparea Sa, Mântuitorul a venit în maximă apropiere de omul pe care a vrut să-l conducă spre culmile sfinţeniei. Spre acestea, spune sfântul Maxim, Dumnezeu ne conduce pe două căi: prin *Providenţă* sau *pe cale pozitivă* şi *prin Judecată* sau *pe cale negativă*.

Pe calea pozitivă, Dumnezeu îl cheamă pe om la desăvârşire, la sfinţenie, prin darurile cu care îi binecuvântează viaţa duhovnicească, prin săvârşirea binelui şi sesizarea raţionalitaţii creaţiei.

Pe cale negativă sau prin Judecată, omul Îl cunoaşte pe Dumnezeu prin privarea pedagogică, iconomică de aceste daruri, prin insuccesele, necazurile, bolile, suferinţele personale sau ale celor apropiaţi, care trezesc în fiinţa noastră responsabilitatea şi încălzesc rugăciunea către Dumnezeu[15]. Această cunoaştere este palpitantă, apăsătoare, dureroasă, este o cale mai dramatică de cunoaştere a lui Dumnezeu, Creatorul şi Proniatorul nostru.

Cele două căi se îmbină. La cunoaşterea lui Dumnezeu prin darurile Sale, deci la plăcerea în suflet sau la bucuria duhovnicească se ajunge prin îndelungi

---

[13] EVAGRIE MONAHUL, „Cuvânt despre rugăciune”, în *Filocalia...*, I, 111.

[14] Dumitru STĂNILOAE, *Spiritualitatea ortodoxă...*, 166.

[15] Dumitru STĂNILOAE, *Teologia dogmatică ortodoxă pentru Institutele teologice*, I, Editura IBMBOR, Bucureşti 1978, 140.

osteneli şi încercări. Tot aşa, în judecata lui Dumnezeu se întrezăreşte speranţa în dragostea şi bunătatea Sa nemărginită. Dacă Dumnezeu ne face să trecem prin aceste încercări, o face pentru că vrea şi aşteaptă să ne întoarcem la viaţa duhovnicească cea fericită, pe care o aduce virtutea.

În primul caz, Dumnezeu ne dă bunurile netrecătoare, invitându-ne să ne unim cu El şi cu alţii în iubire. În al doilea caz, ne mustră pentru că nu am făcut aceasta mai înainte şi de bunăvoie şi ne cheamă la pocăinţă, prin săvârşirea în viitor a ceea ce nu am făcut în trecut[16]. Însă, amândouă sunt situaţii existenţiale, în care Dumnezeu ne cheamă la dialog şi ne îndeamnă la iubire, aşteptând din partea noastră răspunsul la această iubire.

Pronia şi Judecata sunt prezente şi oarecum devin constante ale vieţii noastre duhovniceşti, împletindu-se, căci am văzut că sfântul Maxim spune clar că nu se poate despărţi plăcerea de durere. Nimeni nu poate să aibă parte numai de plăcere, cu atât mai mult duhovnicească, după cum şi în durerea, de cele mai multe ori trupească, se ascunde nădejdea şi speranţa în bucuria ce va urma plăcerii.

Pentru spiritualitatea ortodoxă, viaţa duhovnicească se desfăşoară între abisurile păcatului şi piscurile virtuţilor. Drumul către virtute trece inevitabil prin proba încercărilor duhovniceşti, a ispitelor şi necazurilor, a „supărărilor fără de voie"[17], a „pătimirilor fără de voie"[18]. Înţelegerea adevăratei lor dimensiuni duhovniceşti ne apropie de ţinta vieţii creştine – îndumnezeirea prin har şi lucrare, adică prin nevoinţă personală, ajutată de harul dumnezeiesc; încercarea de a le evita, eschivarea sau aparentul lor refuz, le înmulţesc, împovărându-ne înaintarea.

În general, necazurile intră în mod necesar în iconomia mântuirii, cel ce le primeşte fiind scutit de necazurile veşnice[19]. Există o alternanţă regulată între bucurii şi necazuri în lumea aceasta. Lucrurile care cândva ne-au adus bucurii, mai târziu pricinuiesc necazuri şi durere şi invers. În lucrurile care ne-au produs tristeţe şi necaz, se întrezăreşte mila şi răsplata lui Dumnezeu, care sunt prilejuri de bucurie duhovnicească.

Puterea sau rezistenţa noastră la încercări este un mod de a proba dragostea noastră faţă de Dumnezeu. Cuviosul Nichita Stithatul consideră încercările a fi mijlocul cel mai eficient de probare a prezenţei sau a lipsei iubirii faţă de

---

[16] Dumitru STĂNILOAE, *Teologia dogmatică ortodoxă...*, I, 144.
[17] ISAAC SIRUL, „Cuvinte despre nevoinţe", în *Filocalia...*, I, 139.
[18] ISAAC SIRUL, „Cuvinte despre nevoinţe", în *Filocalia...*, I, 116.
[19] Dumitru STĂNILOAE, *Spiritualitatea ortodoxă...*, 141-142.

Creator, căci prin ele, Dumnezeu urmăreşte să vadă aplecarea sufletului nostru, spre cine se înclină şi cui se dăruieşte el: Creatorului sau ispitelor lumii acesteia[20].

Lucrarea virtuţii este grea şi însoţită de necazuri, de aceea drumul virtuţii este considerat „drumul răstignirii"[21], ale cărui căi sunt aspre şi valuri înfricoşătoare. Pentru cei înaintaţi spiritual, „reaua pătimire" şi suferinţele duhovniceşti devin o cale a crucii, a apostolatului, a muceniciei.

Viaţa, atât a celui drept, cât şi a celui păcătos, este presărată cu necazuri. De aceste încercări nu se poate eschiva nimeni. Contează însă modul în care cel încercat le înţelege, le valorifică spiritual şi le depăşeşte: prin pocăinţă şi spre mântuire sau prin deznădejde şi spre osânda sa. Celui dintâi, ele îi sunt mântuitoare, celui din urmă stricătoare şi pierzătoare.

Dacă sunt înţelese în adevărata lor raţiune, duhovniceşte, ele sunt semn al urcuşului duhovnicesc al credinciosului. Dacă sunt acceptate cu revoltă sau chiar cu învinovăţirea altora – Dumnezeu, semeni şi diavoli, atunci ele sunt prilej de îndoită suferinţă şi de osândă. Înţelese duhovniceşte, ele sunt spre creşterea şi înaintarea noastră spre unire în lumină cu Dumnezeu. Acuzate, ele ne devin cale spre o şi mai accentuată cădere spirituală.

Împrejurările dificile din viaţa noastră, care se înfig ca nişte cuie în fiinţa noastră, ne îndeamnă la rugăciune mai simţită, iar în cursul acestei rugăciuni, prezenţa lui Dumnezeu ni se face şi mai evidentă[22]. Este o prezenţă iubitoare, asemenea unui tată bun ce îşi iubeşte copilul şi, cu durere în suflet, este nevoit să recurgă la o pedeapsă, din perspectiva îndreptării copilului său şi a înaintării lui pe calea cea bună.

În toate pătimirile fără de voie trebuie să privim la sensul lor adânc, profund duhovnicesc, să le privim ca pe lucrări de întărire a noastră. Calea de a scăpa de ele nu este revolta faţă de lucrarea iconomică a lui Dumnezeu, ci răbdarea lor întru smerită cugetare, cu nădejdea că Dumnezeu ştie ceea ce ne este de folos şi ne va scăpa de ele, neîncercându-ne peste puterile noastre slăbite de păcat.

Ca principiu, ni se recomandă, în necazuri, întoarcerea noastră imediat spre Dumnezeu şi cererea ajutorului Său. Stăruinţa în păcat înseamnă, de fapt, o amplificare a suferinţei.

---

[20] NICHITA STITHATUL, „Cele 300 de capete despre făptuire, despre fire şi despre cunoştinţă", în *Filocalia...*, VI, 261.

[21] NICHITA STITHATUL, „Cele 300 de capete despre făptuire..., 104.

[22] Dumitru STĂNILOAE, *Teologia Dogmatică Ortodoxă...*, I, 141.

Aşadar, viaţa noastră duhovnicească se desfăşoară într-un registru spiritual foarte larg: din adâncurile păcatului şi din „ceaţa patimilor" spre culmile virtuţii şi lumina dumnezeiască. În funcţie de eforturile noastre ascetice este şi starea noastră pe treptele ei atât de numeroase.

> De pe dealurile bucuriilor – spune Părintele Stăniloae – în văile necazurilor, aşa decurge viaţa omului duhovnicesc; dar ea înscrie un real progres în aceste alternanţe. Bucuriile, pentru răbdare, sunt tot mai curate, mai spiritualizate, mai nepătate de mulţumirea de sine; necazurile sunt tot mai ferm răbdate. Propriu-zis, bucuriile sunt domolite de siguranţa necazurilor ce vor veni, iar necazurile, răbdate cu un amestec de seninătate, de râs interior, cum ar zice Ioan Scărarul, prin siguranţa bucuriilor ce vor veni la rând. Deci, fie cât de schimbăcioase împrejurările externe în care se desfăşoară viaţa omului duhovnicesc, lăuntric ea a ajuns la un fel de nivelare, care îi dă o statornică linişte. E tăria spiritului în faţa valurilor lumii[23].

Evenimentele vieţii au un profund caracter şi rost pedagogic: cele bune sunt mărturie, cele rele – mustrare spre îndreptare. Toate spre întoarcere şi comuniune cu Dumnezeu.

1.3. Cunoaşterea lui Dumnezeu din Sfânta Scriptură şi din lectura duhovnicească

Alături de cunoaşterea lui Dumnezeu din raţionalitatea creaţiei şi din împrejurările concrete ale vieţii, înţelegerea duhovnicească a Sfintei Scripturi este absolut necesară gnozei sau theoriei. Ca şi natura, Sfânta Scriptură cuprinde bogate sensuri duhovniceşti, ce conduc către realităţi spirituale mai înalte. Sensul Sfintei Scripturi este peren, ea adresându-se tuturor creştinilor şi din toate timpurile; Sfânta Scriptură se constituie într-o „biografie" a raporturilor noastre cu Dumnezeu[24]. Scriptura este veşnic aceeaşi şi totuşi, veşnic nouă, în fiecare moment sau clipă din desfăşurarea istoriei creaţiei. Înţelegerea ei duhovnicească îi descoperă sensuri mereu noi, în continuitate cu cele anterioare şi legate de treapta de spiritualizare a sufletului care le caută[25].

Prin sesizarea raţionalităţii creaţiei, omul ajunge mai repede la înţelegerea „în duh" a Sfintei Scripturi. La fel, sensul duhovnicesc al Sfintei Scripturi îl conduce pe om către o mai rapidă şi mai clară descoperire a raţiunilor lumii.

---

[23] Dumitru STĂNILOAE, *Spiritualitatea ortodoxă...*, 142.
[24] Dumitru STĂNILOAE, *Spiritualitatea ortodoxă...*, 187.
[25] Dumitru STĂNILOAE, *Spiritualitatea ortodoxă...*, 188.

Înţelegerea duhovnicească a Sfintei Scripturi nu implică doar o lectură într-o atitudine evlavioasă a ei, cât mai ales o redescoperire şi actualizare a pildelor ei mântuitoare în viaţa noastră, în contemporaneitate.

De Hristos cel biblic, credincioşii trebuie să se împărtăşească duhovniceşte, ajungând la unirea cu El, prin Taina Sfintei Euharistii. Prin aceasta, El ia chip deplin în fiecare credincios. Prezenţa Lui devine simţită cu intensitate, faptele Lui devin actuale, iar cuvintele Lui devin personale, în sensul că se adresează persoanei concrete, fiecăruia dintre noi.

Atunci, credinciosul poate spune că nu mai trăieşte el, ci Hristos trăieşte în el.

2. Unirea sacramentală cu Hristos

2.1. Sfânta Liturghie, culme a cultul divin ortodox

Potrivit spiritualităţii filocalice, Hristos este prezent în sufletul creştinului, încă de la Botez. În sufletul acestuia, după ce diavolul a fost izgonit, prin rugăciunile preoţilor, Hristos, Sfântul Duh şi puterile cele îngereşti îşi fac „palat" şi „tron al dumnezeirii". Prezenţa aceasta dumnezeiască este, însă, o prezenţă tainică, mistică. Ea devine efectivă, lucrătoare, pe măsura împlinirii de către creştin a poruncilor şi pe potriva eforturilor sale de dobândire şi lucrare a virtuţilor. Treapta cea mai înaltă a acestei conlucrări a creştinului hristofor şi pnevmatofor, cu Hristos şi cu harul Sfântului Duh, o reprezintă copleşirea totală a trupescului de către duhovnicesc, a umanului de către divin, unirea deplină cu Dumnezeu. Unirea aceasta are, la rândul ei mai multe etape sau trepte, şi la ea se ajunge în mai multe moduri.

Am văzut că sfântul Nicodim Aghioritul vorbeşte despre o împărtăşire gradată a creştinului cu Hristos, realizată treptat prin facerea de bine sau prin lucrarea faptelor bune, prin contemplarea tainelor lui Dumnezeu din natură, prin auzirea şi conştientizarea citirilor şi cântărilor Sfintei Liturghii, prin rugăciune şi prin Sfintele Taine şi, dintre acestea, în mod deplin, prin Sfânta Împărtăşanie. Aşadar, rugăciunea, Sfânta Liturghie şi Sfintele Taine reprezintă modurile cele mai înalte ale acestei uniri depline cu Hristos, Mântuitorul sufletelor noastre.

Sfânta Liturghie este centrul cultului divin ortodox. În cadrul ei, punctul culminant îl constituie sfinţirea darurilor şi împărtăşirea lor, spre sfinţirea omului şi a lumii. Nicolae Cabasila, vorbind despre scopul Sfintei Liturghii, arată că aceasta „are ca obiect prefacerea darurilor în dumnezeiescul Trup şi Sânge, iar

ca scop sfinţirea credincioşilor, care, prin acestea, dobândesc iertarea păcatelor şi moştenirea împărăţiei cerurilor”[26].

Liturghia ortodoxă reactualizează viaţa Mântuitorului Iisus Hristos, de la Naşterea Sa, până la Înălţarea Sa la cer. Şi, precum culmea vieţii şi activităţii Sale pământeşti o constituie Jertfa Sa pe Cruce, „pentru noi şi pentru a noastră mântuire”, tot aşa, punctul culminant, care desăvârşeşte urcuşul duhovnicesc al credinciosului, îl reprezintă jertfa euharistică şi împărtăşirea cu Trupul şi Sângele Domnului[27].

2.2. Sfânta Euharistie, unirea deplină cu Hristos

Sfânta Împărtăşanie, piscul cel mai înalt al Sfintei Liturghii, încununează eforturile noastre ascetice personale, constând din lucrarea poruncilor şi a virtuţilor, şi urcuşul eclezial, liturgic şi sacramental. În Sfânta Euharistie, se împlinesc şi se răsplătesc toate aceste nevoinţe duhovniceşti.

Potrivit sfântului Nicodim Aghioritul, creştinul are datoria sfântă de a se împărtăşi cât mai des cu Trupul şi Sângele Domnului.

> Toţi binecredincioşii creştini, spune el, sunt îndatoraţi să se împărtăşească des. Acest lucru îl poruncesc: 1) stăpâneştile porunci ale Domnului nostru Iisus Hristos, 2) faptele şi canoanele Sfinţilor Apostoli şi ale Sfintelor Sinoade şi mărturiile locale şi ale Sfinţilor Părinţi, 3) cuvintele, rânduiala şi sfinţita lucrare a Sfintei Liturghii şi 4) însăşi rânduiala Sfintei Împărtăşiri[28].

Ca şi Sfântul Botez, Sfânta Împărtăşanie este absolut necesară pentru progresul duhovnicesc şi pentru mântuirea sufletului:

> Sfânta Împărtăşanie este pentru creştin tot aşa de necesară, spune acelaşi Sfânt Părinte, ca şi Sfântul Botez. Fiindcă aceeaşi hotărâre pe care a dat-o pentru Botez, a dat-o şi pentru Sfânta Împărtăşanie. Despre Botez a zis: „Amin, amin zic vouă, de nu se va naşte omul din apă şi din Duh, nu poate intra în împărăţia lui Dumnezeu” (*In* 3,5); iar despre Dumnezeiasca Împărtăşanie a zis, de asemenea: „Amin, amin zic vouă, de nu veţi mânca Trupul Fiului Omului şi nu veţi bea Sângele Lui, nu veţi avea viaţă întru voi”.

---

[26] NICOLAE CABASILA, *Tâlcuirea Dumnezeieştii Liturghii*, Editura Arhiepiscopiei Bucureştilor, Bucureşti, 1992, 27.

[27] A. ZAREA, „Jertfa euharistică - centru al Sfintei Liturghii”, *Glasul Bisericii* 22 (1963) 36.

[28] NEOFIT KAVSOKALIVITUL – NICODIM AGHIORITUL, *Despre Dumnezeiasca Împărtăşanie cu Preacuratele lui Hristos Taine*, Orthodox Kypseli, Tesalonic 1992, 29.

> Aşadar, după cum fără Botez este cu neputinţă ca omul să trăiască, la fel se întâmplă şi fără dumnezeiasca Împărtăşire[29].

Dacă în celelalte Sfinte Taine, creştinul se împărtăşeşte de anumite daruri ale harului dumnezeiesc sfinţitor, prin Sfânta Împărtăşanie, el Îl primeşte în cămara de taină a inimii sale, în adâncul sufletului său curăţit prin spovedanie şi pocăinţă, pe Hristos Domnul, Izvorul tuturor acestor daruri, pe „Însuşi Visteriernicul acestor daruri, comoara întru care încape toată bogăţia darurilor”[30].

Dacă în celelalte Sfinte Taine este prezent în chip nevăzut, tainic sau prin lucrarea Sa, în Sfânta Împărtăşanie, El este prezent prin Însuşi Trupul şi Sângele Său.

Taina Sfintei Împărtăşanii este „ţinta cea mai înaltă spre care se poate îndrepta strădania omenească”[31]. Ea este „mai presus de oricare alta”[32], pentru că prin ea „ajungem să ne întâlnim cu Dumnezeu, care Se uneşte cu noi în cea mai desăvârşită iubire”[33].

Sfânta Împărtăşanie este un act de supremă şi reciprocă iubire a lui Hristos faţă de lume şi faţă de noi, şi a noastră faţă de El, şi totodată o recunoştinţă a noastră faţă de jertfa Sa de pe Cruce, actualizată în fiecare Sfântă Liturghie. Sfânta Împărtăşanie este arvuna Cinei celei de Taină nesfârşite, din Împărăţia Cerurilor, ospăţul dragostei, comuniunii şi dăruirii depline, a unirii totale dintre om şi Dumnezeu, dintre cer şi pământ. Prin Împărtăşirea cu Hristos, El intră în adâncurile fiinţei noastre, umplându-le de delicateţea dragostei şi bunătăţii Sale infinite şi înălţându-ne şi pe noi spre culmile cele mai înalte ale iubirii şi dăruirii[34].

Sfânta Împărtăşanie reprezintă pentru creştin „taina cea mai mare, pentru că mai încolo de ea nu se mai poate merge, nici nu se mai poate adăuga ceva”[35] şi

---

[29] NEOFIT KAVSOKALIVITUL – NICODIM AGHIORITUL, *Despre Dumnezeiasca Împărtăşanie...*, 30.

[30] NICOLAE CABASILA, *Despre viaţa în Hristos*, Editura Arhiepiscopiei Bucureştilor, Bucureşti 1992, 191.

[31] NICOLAE CABASILA, *Despre viaţa în Hristos*, 196.

[32] NICOLAE CABASILA, *Despre viaţa în Hristos*, 196.

[33] NICOLAE CABASILA, *Despre viaţa în Hristos*, 196.

[34] Dumitru STĂNILOAE, *Spiritualitate şi comuniune în Liturghia ortodoxă*, Editura Mitropoliei Olteniei, Craiova 1986, 359.

[35] NICOLAE CABASILA, *Despre viaţa în Hristos...*, 191.

după care „nu mai este loc unde să păşeşti"[36], „plenitudine a vieţii în Hristos şi cu Hristos"[37], „piscul cel mai înalt al vieţii duhovniceşti"[38].

Sfântul Nicodim Aghioritul vorbeşte, precum am văzut, despre două forme generale de împărtăşire cu Hristos sau de primire a Lui în sufletul credincios: *duhovniceşte* sau *mintal* (prin ascultarea cuvântului lui Dumnezeu, împlinirea poruncilor, rugăciunea minţii şi smerenie) şi *tainic* sau *euharistic*.

Prin împărtăşirea duhovnicească, Îl simţim pe Hristos prezent şi lucrător în viaţa noastră, ca pace, bucurie şi dulceaţă duhovnicească[39]. Sfânta Împărtăşanie, însă, prelungeşte şi desăvârşeşte această împărtăşire indirectă sau mintală, transformând-o într-una efectivă şi nemijlocită. Potrivit aceluiaşi mistic bizantin Nicolae Cabasila, sfinţirea deplină şi definitivă se dobândeşte numai prin împărtăşirea cu Sfintele Taine[40].

Numind Sfintele Taine „porţi ale cerului"[41], Cabasila arată că prin mijlocirea lor, „Hristos vine la noi, îşi face sălaş în sufletul nostru, Se face una cu el şi-l trezeşte la o viaţă nouă. O dată ajuns în sufletul nostru, Hristos sugrumă păcatul din noi, ne dă din însăşi viaţa Sa şi din propria Sa desăvârşire, ne face părtaşi la biruinţa Sa"[42].

Hristos, Cel sălăşluit în sufletul curat prin Botez, Îşi revarsă darurile Sale, pe măsura împlinirii de către credincios a virtuţilor. Hristos, spune Cabasila,

> îi dă viaţă, îl creşte, îl hrăneşte, El este lumina şi suflarea lui, El îi deschide ochii, îi luminează şi le dă puterea să-L vadă şi pe El, Domnul. El e şi hrănitorul şi hrana sufletului nostru; El e cel ce ne dă pâinea vieţii, pâine care

---

[36] NICOLAE CABASILA, *Despre viaţa în Hristos...*, 191.

[37] Dumitru RADU, „Tainele iniţierii în mistica sacramentală a lui Nicolae Cabasila", *Ort.* 40 (1989) 8.

[38] Dumitru RADU, „Tainele iniţierii...", 8.

[39] I.I. ICĂ, „Modurile prezenţei personale a lui Iisus Hristos şi ale comuniunii cu El în Sfânta Liturghie şi Spiritualitatea Ortodoxă", în *Persoană şi comuniune. Prinos de cinstire preotului profesor academician Dumitru Stăniloae. 1903-1993*, Editura şi Tiparul Arhiepiscopiei ortodoxe Sibiu, Sibiu 1993, 352. Acelaşi teolog, arată că „Biserica Ortodoxă învaţă că, pe lângă împărtăşirea tainic-sacramentală şi duhovnicească cu Hristos, există o împărtăşire esha-tologică de Hristos în viaţa viitoare, pe care o anticipează împărtăşirea, în timpul de acum cu acelaşi Hristos Care S-a întrupat, răstignit înviat şi Care iarăşi va veni; împărtăşirea de Iisus Hristos şi Împărăţia Sa în Euharistie este doar o „arvună" a bunătăţilor viitoare şi anticipare a Împărăţiei veacului viitor, pe care o avem „deja" şi „nu încă" deplin aici", *Ibidem*, 355.

[40] Ene BRANIŞTE, *Explicarea Sfintei Liturghii după Nicolae Cabasila*, Bucureşti 1943, 128-129.

[41] NICOLAE CABASILA, *Despre viaţa în Hristos...*, 138.

[42] NICOLAE CABASILA, *Despre viaţa în Hristos...*, 146.

> nu-i altceva decât însăşi bunătatea Lui, viaţă pentru cei ce trăiesc, mireasmă pentru cei ce respiră, îmbrăcăminte pentru cei goi. Şi nu numai că sufletul nostru merge spre El, dar tot El ne arată şi drumul, ca unul care ne este şi locaş şi petrece aici pe pământ, dar în acelaşi timp şi ţintă a călătoriei noastre prin lume. Noi suntem mădulare, El ni-e capul. De trebuie să lupte, şi El luptă împreună cu noi; de ne luăm la întrecere, El ne stă arbitru; de câştigăm, El ni se face cunună de lauri[43].

Prin Sfânta Împărtăşanie, Hristos

> devine suflarea noastră şi hrana noastră şi, astfel, împreunându-se şi amestecându-se pentru totdeauna în unitatea fiinţei noastre, El se face trupul nostru tainic şi în acest trup, El ajunge cu vremea să fie pentru noi ceea ce este capul pentru mădulare. Prin Domnul, noi ne facem părtaşi la toate binefacerile Duhului, pentru că El e capul nostru şi ceea ce aparţine capului e firesc să treacă şi asupra mădularelor[44].

Prin Împărtăşire cu Hristos,

> El umple toată casa sufletului nostru aşa încât îl facem să locuiască în noi, să ne pătrundă până în măduvă şi în mădularele noastre, ba chiar să nu mai formăm decât unul şi acelaşi trup împreună. Fiindcă îndată după Împărtăşanie, trupul, sufletul şi toate puterile noastre se înduhovnicesc, atunci înseamnează că trup se uneşte cu trup, sânge cu sânge şi suflet cu suflet[45].

Taina aceasta depăşeşte puterea de înţelegere a minţii omeneşti, este covârşitoare şi copleşitoare.

> Cugetul lui Hristos, spune acelaşi scriitor bizantin, se face una cu cugetul nostru, voia Lui cu voia noastră, Trupul şi Sângele Lui una cu trupul şi sângele nostru! Şi atunci cât de puternic trebuie să fie cugetul nostru, când e stăpânit de cugetul lui Dumnezeu, cât de dârză voinţa noastră, dacă Însuşi Domnul o mână şi cât de înflăcărat curajul nostru, când focul însuşi se revarsă peste el![46].

Aceasta este „taină copleşitoare"[47]!

---

[43] NICOLAE CABASILA, *Despre viaţa în Hristos...*, 134-135.
[44] NICOLAE CABASILA, *Despre viaţa în Hristos...*, 148.
[45] NICOLAE CABASILA, *Despre viaţa în Hristos...*, 195.
[46] NICOLAE CABASILA, *Despre viaţa în Hristos...*, 195.
[47] NICOLAE CABASILA, *Despre viaţa în Hristos...*, 195.

Unindu-se cu trupurile şi cu sufletele noastre, „Mântuitorul nostru Se face stăpân nu numai peste trupuri, ci şi peste suflete şi peste dorinţe şi prin aceasta conduce ca adevărat Stăpân o mare şi frumoasă împărăţie, poruncind aşa cum sufletul porunceşte trupului, iar capul mădularelor”[48].

Astfel, Hristos devine „mai înrudit cu noi decât ne sunt chiar părinţii noştri trupeşti”[49]. Prin împărtăşire, omul dobândeşte „identitatea şi comuniunea asemănării după participare cu Dumnezeu, cât e îngăduită oamenilor”[50], devine din om, „dumnezeu după har şi participare”[51].

Referindu-se la roadele împărtăşirii cu vrednicie cu Hristos, Cabasila arată că Mântuitorul „schimbă întru totul lăuntrul primitorului, împrumutându-i însăşi personalitatea Sa, iar noroiul care primeşte vrednicie de împărat nu mai este noroi, ci se preface în însuşi trupul împăratului; ceva mai fericit decât această soartă nici nu s-ar putea închipui”[52].

Sfânta Împărtăşanie aduce în sufletul curăţit „iertarea păcatelor şi moştenirea împărăţiei cereşti”[53], „ştergerea ruşinii celei fărădelege, reînnoirea frumuseţii noastre sufleteşti de altă dată, legarea de Hristos cu legături mai strânse decât faţă de părinţii trupeşti. Într-un cuvânt, ca nici o altă Taină a Bisericii, Împărtăşania duce pe creştin la desăvârşire mai mult decât oricare altă taină”[54]. Ea aduce în sufletul celui împărtăşit „o viaţă plină de bucurie, plină de pace şi însoţită de toate celelalte virtuţi”[55].

Sfânta Împărtăşanie este, în acelaşi timp, răsplată pentru încordatele nevoinţe făcute, dar şi medicament şi hrană duhovnicească, spre întărirea sufletului creştin, în urcuşul său spiritual. Efectele ei sunt conforme acestor eforturi. Celui vrednic, ea i se face adevărată „mană cerească”, arătându-şi efectele ei minunate atât asupra sufletului, cât şi asupra trupului. Celui nevrednic ea îi este „judecată şi osândă”.

Prin Sfânta Taină a Împărtăşaniei, Hristos ne curăţeşte de orice necurăţie, răsplătind astfel eforturile şi nevoinţele noastre duhovniceşti şi, ca un adevărat

---

[48] NICOLAE CABASILA, *Despre viaţa în Hristos...*, 220.
[49] NICOLAE CABASILA, *Despre viaţa în Hristos...*, 215.
[50] MAXIM MĂRTURISITORUL, „Mistagogia”, *Revista Teologică* 3-4 (1944) 348.
[51] MAXIM MĂRTURISITORUL, „Mistagogia”, 353.
[52] NICOLAE CABASILA, *Despre viaţa în Hristos...*, 191.
[53] NICOLAE CABASILA, *Despre viaţa în Hristos...*, 200.
[54] NICOLAE CABASILA, *Despre viaţa în Hristos...*, 200.
[55] NEOFIT KAVSOKALIVITUL – NICODIM AGHIORITUL, *Despre Dumnezeiasca Împărtăşanie...*, 56.

ajutor, ne conduce împotriva vrăjmaşilor văzuţi şi nevăzuţi[56]. Sfânta Împărtăşanie este, astfel, „doctoria cea bună"[57] şi „hrana potrivită"[58], pe care Hristos Domnul, Doctorul sufletelor şi al trupurilor noastre ne-o dă pe „înzdrăvenirea" şi „înnoirea fiinţei noastre"[59]. El nu numai că ne dă hrana cea veşnică şi doctoria tămăduitoare, ci „ne împrumută din însăşi fiinţa Sa, luând din al Său Însuşi"[60]. Sfânta Împărtăşanie, „sfinţirea cea mare", realizează unirea deplină cu Hristos.

Sfânta Împărtăşanie aduce roade binecuvântate în viaţa celui ce o primeşte cu vrednicie şi credinţă. Referindu-se la acestea, sfântul Grigorie Teologul arată că

> Sfântul şi Preacuratul Trup al Domnului nostru, când este bine primit şi cu vrednicie, celor ce se luptă le este armă, celor ce se îndepărtează de Dumnezeu întoarcere, pe cei bolnavi îi întăreşte, pe cei sănătoşi îi bucură, bolile le vindecă, sănătatea o ocroteşte. Prin Sfânta Împărtăşanie, mai lesne ne îndreptăm, suntem mai îndelung răbdători în dureri şi suferinţe, cu mai multă căldură în dragoste, mai pătrunzători în cunoaştere, mai grabnici la slujire, mai iuţi şi mai grabnici la lucrarea darurilor. Iar celor ce se nu se împărtăşesc le urmează toate cele dimpotrivă[61].

Sfânta Împărtăşanie alungă pe diavoli, pentru că ea echivalează cu o prezenţă şi lucrare deplină a lui Hristos prin omul împărtăşit.

> Ca nişte lei, care suflă foc, spune sfântul Ioan Gură de Aur, aşa ne întoarcem de la acea dumnezeiască masă a Tainelor şi ne facem înfricoşaţi diavolului, pentru că avem cu noi pe Stăpânul nostru, pe Hristos şi dragostea pe care El ne-a dat-o. Sângele acesta luminează icoana cea împărătească a sufletului nostru, adică mintea noastră, cuvântul şi duhul. Sângele acesta naşte bunătatea şi strălucirea sufletului, pe care îl adapă şi îl hrăneşte adesea. Sângele acesta, când este primit cu vrednicie, izgoneşte pe draci şi îi îndepărtează de la noi şi cheamă la noi pe îngeri şi pe Stăpânul îngerilor[62].

---

[56] NICOLAE CABASILA, *Despre viaţa în Hristos...*, 212.
[57] NICOLAE CABASILA, *Despre viaţa în Hristos...*, 217.
[58] NICOLAE CABASILA, *Despre viaţa în Hristos...*, 218.
[59] NICOLAE CABASILA, *Despre viaţa în Hristos...*, 218.
[60] NICOLAE CABASILA, *Despre viaţa în Hristos...*, 218.
[61] Cf. NEOFIT KAVSOKALIVITUL – NICODIM AGHIORITUL, *Despre Dumnezeiasca Împărtăşanie...*, 44-45.
[62] NEOFIT KAVSOKALIVITUL – NICODIM AGHIORITUL, *Despre Dumnezeiasca Împărtăşanie...*, 48.

Sfânta Împărtăşanie este hrană duhovnicească, dată nu doar spre sănătatea trupului şi a sufletului, ci spre viaţă veşnică. După moarte, aflăm de la sfântul Nicodim Aghioritul, Sfânta Împărtăşanie ajută pe cel drept să treacă mai uşor prin vămile văzduhului.

> Iar dacă voia lui Dumnezeu este să mori, spune el, apoi cu Sfânta Împărtăşanie vei trece cu slobozenie vămile dracilor care se află în văzduh, ca să te sălăşluieşti cu bucurie negrăită în locaşurile cele veşnice. Căci deoarece eşti totdeauna unit cu Preadulcele Iisus Hristos, Atotputernicul Împărat şi aici ai să trăieşti o viaţă fericită, iar când vei muri, dracii au să fugă de la tine, ca trăsniţi, iar îngerii îţi vor deschide intrarea cerească şi te vor duce cu cinste până la tronul Preafericitei Treimi[63].

Mai mult decât atât, la înviere, aflăm de la acelaşi Sfânt Părinte, puterea de viaţă a Sfintei Împărtăşanii va fi aceea care va lega şi însufleţi trupul înviat.

> Dacă, fratele meu, ne sensibilizează sfântul Nicodim, te apropii adesea de Sfintele Taine şi te împărtăşeşti cu vrednicie cu acel nestricat, cu acel preaslăvit Trup şi Sânge al Domnului nostru Iisus Hristos şi te faci un trup şi un sânge cu Hristos, puterea dătătoare de viaţă şi lucrarea acestui Preasfânt Trup şi Sânge, la învierea drepţilor, îţi va însufleţi şi trupul tău şi-l va învia nestricăcios, preaslăvit împreună cu al lui Hristos, precum scrie către filipeni dumnezeiescul Apostol, zicând: „Care va schimba trupul smereniei noastre, ca să fie asemenea trupului slavei Sale” (*Fil* 3,21)[64].

---

[63] NEOFIT KAVSOKALIVITUL – NICODIM AGHIORITUL, *Despre Dumnezeiasca Împărtăşanie...*, 56.

[64] NEOFIT KAVSOKALIVITUL – NICODIM AGHIORITUL, *Despre Dumnezeiasca Împărtăşanie...*, 58.

„COMMUNICATIO IN SACRIS”

Pr. lect. dr. Mihai Patraşcu
Institutul Teologic Romano-Catolic, Iaşi

Introducere

Legătura dintre Biserică şi sacramente, dintre comuniunea eclezială şi comuniunea euharistică este foarte strânsă. Sfântul Paul le scria corintenilor: „Deoarece este o singură pâine, noi, deşi suntem mulţi, suntem un singur trup: toţi ne împărtăşim dintr-o singură pâine” (*1Cor* 10,17). Conciliul al II-lea din Vatican declară că Isus Cristos „a instituit în Biserica sa minunatul sacrament al Euharistiei, prin care este semnificată şi înfăptuită unitatea Bisericii” (*UR* 2). Aşadar există o legătură profundă între unitatea eclezială în credinţă şi primirea Euharistiei. De aici rezultă regula simplă şi clară că un credincios catolic se împărtăşeşte cu Trupul lui Cristos în Biserica sa, împreună cu ceilalţi catolici care mărturisesc cel puţin în mod implicit aceeaşi credinţă. Aşa stabileşte, cum vom vedea, can. 844 § 1, care extinde principiul la toate sacramentele: cu excepţia circumstanţelor prevăzute în paragrafele următoare, „slujitorii catolici administrează în mod licit sacramentele numai credincioşilor catolici, iar aceştia le primesc în mod licit numai de la slujitorii catolici”. Principiul se bazează pe convingerea că fiecare celebrare a sacramentelor semnifică, între cei care participă, unitatea de credinţă, de cult şi de viaţă. Reluând exemplul Euharistiei trebuie să spunem că a participa la Euharistie fără a mărturisi aceeaşi credinţă înseamnă a atenta la nucleul profund care leagă sacramentul Domnului de unitatea Bisericii în aceeaşi credinţă.

Problema participării la cultul eclezial şi în special la sacramente apare pentru Bisericile cu care nu există o comuniune deplină (cf. *LG* 14-15). În această conferinţă examinăm legislaţia Bisericii Catolice despre *communicatio in sacris*, conţinută în *Codul de drept canonic*. Analizând dezvoltarea istorică a legislaţiei referitoare la această *communicatio* se poate observa o mare preocupare a Sfântului Scaun faţă de această problemă. Papii din evul mediu au condamnat *communicatio in sacris*. Această atitudine se baza pe condamnarea severă a schismei orientale şi pe convingerea că această *communicatio* ar putea să fie un pericol pentru credinţă. Totuşi, acolo unde acest pericol nu exista, acolo unde erau motive serioase, cum ar fi de exemplu apostolatul între

creştinii separaţi, care trebuia să folosească şi pentru restabilirea unităţii cu Biserica Catolică, aceiaşi papi, cu o generozitate extraordinară, permiteau să se intre într-o comuniune oarecare *in divinis* cu necatolicii. Reforma protestantă, ostilitatea existentă între catolici şi protestanţi şi înrăutăţirea relaţiilor cu necatolicii orientali au făcut ca Sfântul Scaun în secolul al XVI-lea să fie mult mai dur şi intransigent cu privire la această problemă.

Această poziţie a Sfântului Scaun, total negativă, a fost exprimată şi în *Codul de drept canonic* din 1917. Conciliul al II-lea din Vatican a dat orientări ecleziologice noi, care au schimbat părerea Bisericii cu privire la starea de necatolicitate a fraţilor despărţiţi. Dacă înainte de Conciliul al II-lea din Vatican necatolicii erau consideraţi total străini de comuniunea cu Biserica, Conciliul recunoaşte necatolicilor o comuniune reală, internă şi vizibilă, deşi imperfectă pe planul vizibilităţii. Pe baza acestei învăţături a apartenenţei la Biserică, Conciliul permite, în două decrete (*OE* şi *UR*) o anumită *communicatio in sacris* cu necatolicii.

După Conciliu, Sfântul Scaun, în diferite documente, a încercat să aplice învăţătura conciliară la viaţa şi practica eclezială. Totuşi numai noul Cod, promulgat la 25.01.1983 a putut să exprime din punct de vedere juridic, în mod complexiv, angajarea doctrinală a Conciliului, şi în ceea ce priveşte *communicatio in sacris*. Putem spune că normele codului actual despre această *communicatio* sunt rodul învăţăturii conciliare. De fapt, nu se poate înţelege bine legislaţia cu privire la *communicatio in sacris*, conţinută mai ales în can. 844, fără a cunoaşte bine şi baza teologică exprimată de documentele concilare. Examinând dezvoltarea istorică postconciliară a acestei legislaţii, se poate observa că Sfântul Scaun a rămas foarte intransigent şi ferm în apărarea principiilor doctrinale, înainte de toate cele de drept divin, şi anume: că realitatea cultului, mai ales sacramentele, trebuie să manifeste comuniunea vizibilă dintre Biserica ce celebrează cultul şi persoanele care participă la cult şi că trebuie să se evite întotdeauna pericolul de indiferentism şi de scandal pentru credinţă. Aceasta poziţie a Sfântului Scaun o găsim în *OE* 26: „Comunicarea în cele sfinte care lezează unitatea Bisericii sau implică adeziunea formală la eroare sau primejdia de rătăcire în credinţă, de scandal sau de indiferentism este oprită de legea divină”.

Totuşi, după Conciliul al II-lea din Vatican, Biserica permitea, în anumite cazuri şi sub anumite condiţii, *communicatio in sacris* cu necatolicii. Principiile doctrinale, care interzic această comunicare în lucrurile sfinte şi motivele care o permit sunt conţinute în can. 844.

1. Canonul 844 şi interpretarea sa

Papa Ioan Paul al II-lea a promulgat la 25 ianuarie 1983 noul *Cod de drept canonic*[1]. Can. 844 cu cele cinci paragrafe ale sale a trebuit să fie gândit îndelung şi restructurat de comisiile pregătitoare; s-a voit gruparea într-un singur canon disciplina care trebuie să fie urmată în admiterea la sacramentele Euharistiei, Pocăinţei şi Ungerii bolnavilor ale Bisericii Catolice a creştinilor ce aparţin altor confesiuni creştine necatolice, care nu au comuniunea deplină cu Biserica Catolică, şi invers, accesul catolicilor la aceste trei sacramente într-o Biserică sau Comunitate separată.

Făcând o comparaţie între Codul din 1983 şi Codul din 1917, materia tratată în can. 844 este total nouă. Comunicarea în lucrurile sacre este integral disciplinată şi pentru aceasta, conform can. 6 § 1 şi 33 §§ 1-2[2], toate normele legislative precedente care se refereau la această *communicatio*, şi numerele 42-44, 46 şi 55 din Directoriul ecumenic, trebuie să fie considerate abrogate[3].

2. Regula generală

Înainte de a trece la cazurile specifice de *communicatio in sacris*, can. 844 menţionează o regulă mai generală în funcţie de care vor putea fi examinate cazurile particulare.

Regula primului paragraf este clară şi simplă: „Slujitorii sacri catolici administrează în mod licit sacramentele numai credincioşilor catolici, iar aceştia le

---

[1] *Codex Iuris Canonici Auctoritate Ioannis Pauli PP. II promulgatus*: AAS 75 (1983). Această ediţie specială conţine numai Constituţia apostolică, prefaţa, Codul şi cuprinsul.

[2] Can. 6 §1. Prin intrarea în vigoare a acestui Cod, se abrogă: 1° Codul de drept canonic promulgat în anul 1917; 2° celelalte legi, atât universale cât şi particulare, contrare prescripţiilor acestui Cod, afară de cazul când este prevăzut în mod expres altfel cu privire la legile particulare; 3° toate legile penale, atât cele universale, cât şi cele particulare, promulgate de Scaunul Apostolic, afară de cazul când sunt reluate de acest Cod; 4° în sfârşit, celelalte legi disciplinare care se referă la o materie ce este rânduită în întregime de către acest Cod. Can. 33 §1. Decretele generale executive, chiar dacă sunt publicate în „directorii" sau în documente care poartă alte denumiri, nu derogă de la legi, iar eventualele lor prevederi contrare legilor sunt lipsite de orice valoare. § 2. Decretele generale executive îşi pierd valabilitatea prin revocarea explicită sau implicită, efectuată de către autoritatea competentă, precum şi prin încetarea legii pentru executarea căreia au fost date; nu încetează însă prin încetarea dreptului celui care le-a dat, afară de cazul când este prevăzut în mod expres contrarul.

[3] Cf. SECRETARIATUS AD CHRISTIANORUM UNITATEM FOVENDAM, „Aspects oecuméniques du nouveau Code de Droit Canonique", *Secrétariat pour l'Unité des Chrétiens. Servise d'Information* 60/I-II (1986) 59-72.

primesc în mod licit numai de la slujitorii catolici, cu excepţia cazurilor prevăzute în §§ 2, 3 şi 4 ale acestui canon şi ale can. 861 § 2".

În felul acesta canonul stabileşte cine este subiectul obişnuit capabil să distribuie şi/sau să primească sacramentele în Biserica Catolică: este vorba de un principiu canonic fundamental[4].

În faţa acestui principiu trebuie amintit un alt text al canoanelor precedente: „Deoarece cultul creştin, în care este exercitată preoţia comună a credincioşilor, este o lucrare ce provine din credinţă şi se bazează pe credinţă, slujitorii sacri să depună tot zelul în a trezi credinţa şi în a o lumina, îndeosebi prin slujirea cuvântului prin care credinţa se naşte şi se hrăneşte"[5]; „Cine nu a primit botezul nu poate fi admis în mod valid la celelalte sacramente"[6]; „Slujitorii sacri nu pot refuza sacramentele celor care le cer la momentul oportun, sunt dispuşi cum se cuvine şi nu sunt opriţi de către drept să le primească"[7].

Aici apare clar importanţa sacramentului Botezului, care este ca şi „poarta pentru a intra în Biserică"[8]. Omul care a primit Botezul, dobândeşte dreptul fundamental la celelalte sacramente. Exercitarea acestui drept la sacramente rămâne în vigoare atât timp cât credinciosul păstrează comuniunea cu Biserica. De aceea, tot ceea ce împiedică această comuniune eclezială (erezia, schisma, sancţiunea penală, păcatul grav), împiedică şi exercitarea dreptului la sacramente[9].

Acest criteriu se bazează pe faptul că toate celebrările sacramentelor semnifică, în cei care participă, unitatea de credinţă, de cult şi de viaţă[10]. Această doctrină îşi are exprimarea maximă în Euharistie, din cauza legăturii intime ce există între misterul Bisericii şi misterul Euharistiei: acesta este fundamentul existenţei şi al unităţii Bisericii. Pentru ca Euharistia să zidească în comuniune Biserica, este indispensabilă exercitarea preoţiei ministeriale încredinţată apostolilor de Cristos, comuniunea ierarhică a slujitorilor care îi uneşte cu Cristos Capul Bisericii şi unitatea credinţei care, în aceeaşi acţiune euharistică, este mărturisită de Biserică[11]. Acest prim paragraf trebuie să fie înţeles şi în lumina

---

[4] Cf. *Commento al Codice di Diritto Canonico*, Pontificia Università Urbaniana, 522.
[5] Can. 836.
[6] Can. 842 § 1.
[7] Can. 843 § 1.
[8] *LG* 14.
[9] Cf. A. MONTAN, „I sacramenti in genere", în *Il Diritto nel mistero della Chiesa*, 71.
[10] Cf. Direct. *Ad totam Ecclesiam*, 55.
[11] Cf. Instr. *In quibus rerum circumstantiis*, 2.

can. 840 care descrie sacramentele ca „acţiuni ale lui Cristos şi ale Bisericii… semne şi mijloace prin care credinţa se manifestă şi se întăreşte… şi de aceea contribuie la crearea, întărirea şi manifestarea comuniunii ecleziastice”[12]. Fără a compromite eficacitatea obiectivă a cultului, can. 836 recuperează rolul subiectului care participă la acest cult, cerând ca în el să fie credinţă: cultul, afirmă canonul, este „lucrare ce provine din credinţă şi se bazează pe credinţă”. Credinţa şi cultul se sprijină şi se condiţionează reciproc. Accentul care se pune pe credinţă cheamă în cauză libertatea subiectului, responsabilitatea sa, necesitatea adeziunii sale interioare la rituri, într-un cuvânt credinţa sa, care trebuie să se îndrepte spre *misterul* celebrat în cult, pentru a deveni o viaţă conformă cu adevărul. Pentru acest motiv, atunci când *communicatio in sacris*, în special în cazul sacramentelor, ar trebui să fie o *significatio unitatis*[13] dar care nu ar corespunde realităţii (în acest caz nu există în subiect o credinţă conformă cu credinţa Bisericii Catolice), această *communicatio in sacris* nu este posibilă.

Celelalte patru paragrafe ale can. 844 se referă la situaţiile speciale, sau cu alte cuvinte la al doilea principiu al Decretului *Unitatis redintegratio*, nr. 8, adică faptul că necesitatea de a primi harul are precedenţă.

3. Credincioşii catolici – slujitorii necatolici

Pornind de la criteriul general indicat în § 1, can. 844 § 2 dezvoltă tema excepţiilor prevăzute deja în primul paragraf. Prima excepţie se referă la credincioşii catolici care cer sacramentele Euharistiei, Pocăinţei şi Ungerii bolnavilor de la slujitori necatolici:

> Ori de câte ori necesitatea cere aceasta, sau adevărata utilitate spirituală o sugerează, şi cu condiţia să fie evitat pericolul de eroare sau de indiferentism, se permite credincioşilor, cărora le este imposibil din punct de vedere fizic sau moral să meargă la un slujitor catolic, să primească sacramentele Pocăinţei, Euharistiei şi Ungerii bolnavilor de la slujitori necatolici în a căror Biserică aceste sacramente sunt valide.

---

[12] Can. 840: „Sacramentele Noului Testament, instituite de Cristos Domnul şi încredinţate Bisericii, ca acţiuni ale lui Cristos şi ale Bisericii, sunt semne şi mijloace prin care credinţa se manifestă şi se întăreşte, se aduce lui Dumnezeu cult public şi se realizează sfinţirea oamenilor, şi de aceea contribuie la crearea, întărirea şi manifestarea comuniunii ecleziastice; prin urmare, atât slujitorii sacri cât şi ceilalţi credincioşi, celebrându-le, trebuie să aibă cea mai mare veneraţie şi zelul necesar”.

[13] Cf. *UR* 8: „communicatio in sacris… pendet ab unitate Ecclesiae significanda”.

Condiţia fundamentală este validitatea acestor trei sacramente în acea Biserică necatolică. Această normă, care are ca izvor nr. 27 din Decretul *Orientalium Ecclesiarum*, poate să dea naştere la perplexităţi: de fapt, Conciliul recunoaşte validitatea sacramentului Preoţiei în Bisericile orientale necatolice[14] şi afirmă că ele au *vera sacramenta*[15]. Rezultă că sacramentele Bisericilor orientale necatolice sunt valide toate. Însă când este vorba de alte Biserici necatolice, trebuie văzut de la caz la caz.

Este necesar să evidenţiem aici că acea condiţie de validitate sacramentală în cealaltă Biserică creştină corespunde la coerenţa de credinţă a Bisericii noastre, în exercitarea responsabilităţii sale pastorale faţă de credincioşii catolici. Totuşi îndeplinirea acestei condiţii nu este suficientă pentru credincioşii catolici. Trebuie luate în consideraţie alte circumstanţe.

Trebuie ţinut cont că în al doilea paragraf nu este vorba de o simplă dorinţă sau sentimentalism religios. De fapt, sacramentele nu sunt doar simple instrumente pentru satisfacerea dorinţelor spirituale, chiar dacă acestea sunt mari[16]. Aici este vorba de o adevărată utilitate spirituală sau necesitate şi imposibilitate fizică sau morală de a merge la un slujitor catolic.

Prin „necesitate" sau „utilitate spirituală" se înţelege, de exemplu, pericolul de moarte, persecuţia, închisoarea şi starea în care se găseşte un catolic atunci când locuieşte în mod stabil într-o ţară unde este numai Biserica Ortodoxă. În schimb, prin „imposibilitate" se înţelege starea în care se găseşte un credincios catolic de a nu putea participa la sacramente din cauza unor circumstanţe deosebite[17]. Instrucţiunea *In quibus rerum circumstantiis* vorbind despre necatolicii care cer cele trei sacramente slujitorilor catolici, recunoaşte această stare: imposibilitatea de a merge la slujitorul propriu, chiar şi atunci când această posibilitate există, dar cu preţul unor mari eforturi sau cheltuieli mari[18]. S-ar putea constata această stare şi pentru credincioşii catolici şi în acest caz este vorba de „imposibilitate".

Mai trebuie amintit un fapt: ori de câte ori, în termenii *necessitas* şi *physice impossibile*, aceştia ar putea să accentueze o interpretare restrictivă, o legătură

---

[14] *OE* 25: „Et cum apud eos sacerdotium validum servatum sit".

[15] *UR* 15: „Cum autem illae Ecclesiae... vera sacramenta habeant, praecipue vero... Sacerdotium et Eucharistiam...".

[16] Cf. Instr. *In quibus rerum circumstantiis*, 3.

[17] Cf. G. PATTARO, *Per una pastorale dell'Ecumenismo*, 78.

[18] Cf. Instr. *In quibus rerum circumstantiis*, 6.

cu *spiritualis utilitas* şi *moraliter impossibile*, ei conţin o fineţe mai flexibilă[19]. De fapt, norma din Cod, cu privire la acest argument, este mai puţin restrictivă decât Directoriul ecumenic, unde la nr. 44 se cere „imposibilitate pentru un timp îndelungat".

De asemenea, este necesar ca acei catolici, primind sacramentele de la un slujitor necatolic, să evite orice pericol de eroare sau de indiferentism. Este vorba de un criteriu fundamental care derivă din legea divină, valabil pentru orice formă de comunicare în lucrurile sacre, exprimat deja de mai multe ori în documentele Sfântului Scaun înainte de Conciliul al II-lea din Vatican[20] şi în Decretul conciliar *Orientalium Ecclesiarum* şi în Directoriul ecumenic[21]. Pentru a evita aceste pericole de eroare sau de indiferentism, credinciosul catolic care comunică *in sacris*, trebuie să fie matur în credinţă şi să deosebească bine diferenţele existente între Biserica Catolică şi alte Biserici necatolice.

Mai trebuie ţinut cont că sacramentele despre care este vorba în canon sunt numai trei: Pocăinţa, Euharistia şi Ungerea bolnavilor[22]. Lista acestor trei sacramente trebuie considerată exclusivă din cauza faptului că celelalte sacramente nu trebuie conferite în necesităţile spirituale care se prezintă mai urgente. Aceste trei sacramente pot fi indicate şi ca sacramentele de „însoţire divină" în viaţa creştină, nu sacramente care se dau o singură dată.

Mai merită de amintit o indicaţie a Directoriului ecumenic, care nu este cuprinsă în can. 844, care îi invită pe catolicii ce se apropie de Euharistie şi de Spovadă în Biserica orientală, „să se adapteze pe cât posibil la disciplina orientală". Şi aceasta „pentru a nu cauza uimire sau suspiciune între fraţii despărţiţi". Această indicaţie se referă mai ales la frecvenţa participării la Euharistie, la folosirea Spovezii înainte de împărtăşanie şi la postul euharistic[23]. De

---

[19] Cf. A. Joos, *Il movimento ecumenico...*, 323.

[20] Cf. *Collectanea Sacrae Congregationis de Propaganda Fide*, I, 311; 389; 727; 749; 1293.

[21] Cf. *OE* 26; Direct. *Ad totam Ecclesiam*, 28.

[22] Conciliul al II-lea din Vatican a recunoscut validitatea tuturor sacramentelor Bisericilor orientale necatolice, atât cele vechi cât şi ortodoxe (cf. *UR* 15) şi a autorizat, sub anumite condiţii, o *communicatio in sacris* în sacramentele Euharistiei, Pocăinţei şi Ungerii bolnavilor. În articolul său, Marco Brogi face o cercetare cu privire la posibilităţi ulterioare de *communicatio in sacris*, adică în sacramentele Botezului, Mirului şi Căsătoriei. Codul latin nu menţionează aceste situaţii, dar se pare, spune Brogi, că nici nu le interzice. Răspunsul autorului la posibilitatea de *communicatio in sacris* în aceste trei sacramente este afirmativ (cf. „Ulteriori possibilità di *communicatio in sacris*?", *Antonianum* 85 (1985) 459-477.

[23] Cf. Direct. *Ad totam Ecclesiam*, 45.

exemplu, fraţii orientali respectă postul euharistic de la ultima masă a zilei precedente şi se spovedesc în faţa Iconostasului, mai întâi în picioare şi apoi în genunchi. La ortodocşii caldei există obiceiul dezlegării colective, sacramentale, înainte de Sfânta Liturghie (*ante sacris synaxis refectionem*)[24].

4. Slujitorii catolici – creştinii din Bisericile orientale separate

1) Can. 844 în paragrafele 3 şi 4 vorbeşte despre posibilitatea de admitere la sacramentele Euharistiei, Pocăinţei şi Ungerii bolnavilor, în Biserica Catolică, a credincioşilor Bisericilor sau Comunităţilor necatolice. Această temă este considerată prin intermediul tematicii ministeriale a Bisericii catolice, adică din punctul de vedere al slujitorilor catolici. Motivul este următorul: conform can. 1 şi 11[25], *Codul de drept canonic* are ca o competenţă deosebită promulgarea de norme pentru Biserica catolică latină, de aceea nu tratează direct despre creştinii care aparţin altor comunităţi ce pot sau nu pot să participe la unele sacramente în anumite condiţii[26]. Iată paragraful 3: „Slujitorii sacri catolici administrează în mod licit sacramentele Pocăinţei, Euharistiei şi Ungerii bolnavilor membrilor Bisericilor orientale care nu sunt în comuniune deplină cu Biserica Catolică, dacă aceştia le cer de bunăvoie şi sunt dispuşi cum se cuvine; acelaşi lucru este valabil pentru membrii altor Biserici care, după aprecierea Scaunului Apostolic, se află cu privire la sacramentele respective în aceeaşi situaţie ca şi Bisericile orientale menţionate mai sus”.

2) „*Licite administrant*”. Îndatorirea-dreptul de a primi sacramentele îşi are o primă reglementare în can. 843 § 1 care stabileşte: „Slujitorii sacri nu pot refuza sacramentele celor care le cer la momentul oportun, sunt dispuşi cum se cuvine şi nu sunt opriţi de către drept să le primească”.

Îndatorirea-dreptul de a primi sacramentul trebuie deci negat atunci când cel care cere: a) nu le cere la momentul oportun (circumstanţe de timp, loc etc.); nu este dispus cum se cuvine, adică de acord cu natura sacramentului; c) este oprit de legile canonice. Exemple de interdicţii sunt cele din can. 1331-1332

---

[24] Cf. I. GORDON, „De communicatione in sacris sub luce Concilii Vaticani II”, *Periodica* 57 (1968) 451.

[25] Can. 1. Canoanele acestui Cod privesc numai Biserica latină. Can 11. Legile exclusiv ecleziastice obligă numai persoanele botezate în Biserica Catolică sau primite ulterior în sânul ei.

[26] Cf. A. JOOS, *Il movimento ecumenico...*, 323.

(excomunicarea, suspendarea, interdictul), 1083-1107 (impedimentele la căsătorie), 977 (interdicţia de a dezlega complicele împotriva poruncii a şasea), 1040-1042, 1044 (iregularităţi şi impedimente cu privire la sacramentul Preoţiei). În can. 844 există interdicţia de a da sacramentele celui care nu este în comuniune deplină cu Biserica Catolică, cu excepţia cazului în care se verifică acele condiţii prevăzute de canon. Însă atunci când aceste condiţii se verifică, slujitorul nu poate să refuze cele trei sacramente despre care tratează canonul (cf. can. 843). Rezultă că, dacă se verifică acele condiţii cerute, „*licite administrant*” implică o obligaţie a slujitorului de a administra sacramentele credincioşilor care nu sunt în comuniune deplină cu Biserica Catolică. De asemenea, trebuie amintit ceea ce spune can. 843 § 2: „Păstorii de suflete şi ceilalţi credincioşi, fiecare după propria funcţie eclezială, au datoria de a se îngriji ca cei care cer sacramentele să se pregătească pentru a le primi printr-o evanghelizare necesară, precum şi printr-o instruire catehetică, observându-se normele date de autoritatea competentă”.

3) Comuniunea strânsă dintre Biserica Catolică şi Bisericile orientale separate, amintită în decretul despre ecumenism şi în Directoriul ecumenic, este reafirmată clar în acest paragraf[27]. Din cauza acestei comuniuni, este destul de uşor pentru credincioşii din Bisericile orientale să primească în Biserica Catolică cele trei sacramente. Se cer numai alte două condiţii: ca acei credincioşi să le ceară în mod spontan şi să fie dispuşi cum se cuvine, adică cu o dispoziţie dreaptă a sufletului. De fapt, cele două condiţii par să fie aceleaşi cu cele cerute pentru administrarea sacramentelor credincioşilor catolici: sacramentele sunt întotdeauna date celui care le cere şi celui care are dispoziţiile necesare! Însă există o diferenţă: în timp ce pentru credinciosul catolic primirea sacramentelor este un drept (cf. can. 213), fiind respectate condiţiile de mai sus, în cazul unui credincios necatolic faptul de a putea primi cele trei sacramente de la un slujitor catolic este înainte de toate o permisiune a Bisericii. Această condiţie implicită este esenţială pentru cei care nu sunt în comuniune deplină cu Biserica Catolică, pentru a putea cere cele trei sacramente de la un slujitor catolic. Pentru aceasta, nu se poate spune că nu există nici o diferenţiere între credincioşii catolici şi credincioşii din Bisericile orientale.

[27] Cf. *UR* 15; Direct. *Ad totam Ecclesiam*, 39-40.

4) Este adevărat că textul din Cod implică şi repropune textul din *OE* nr. 27. Însă textul conciliar, tocmai pentru a evita indiferentismul, dă ca şi baze două circumstanţe care condiţionează: necesitatea de a avea grijă de mântuirea spirituală şi lipsa unui slujitor propriu: „Această îngăduinţă s-a dat pe următoarele temeiuri: 1) validitatea sacramentelor; 2) buna credinţă şi dispoziţia sufletească bună; 3) necesitatea mântuirii veşnice; 4) lipsa preotului propriu; 5) să nu existe primejdii de evitat şi adeziune expresă la greşeală”[28].

De fapt, Directoriul *Ad totam Ecclesiam* nr. 44 insistă clar, pentru creştinii necatolici din Orient, pe cele două circumstanţe amintite mai sus: „În afara cazului de necesitate, poate să fie considerată cauză justă pentru a sfătui comunicarea în sacramente imposibilitatea materială sau morală de a primi sacramentele în propria Biserică timp îndelungat sau din circumstanţe deosebite, aşa încât, fără un motiv legitim, credinciosul să fie lipsit de rodul spiritual al sacramentelor”.

În acelaşi fel, Instrucţiunea *In quibus rerum* insistă asupra necesităţii spirituale şi asupra lipsei unui preot propriu, şi aceasta şi pentru orientali, mai ales la nr. 4[29].

Spuse toate acestea, textul can. 844 § 3 trebuie să fie înţeles numai pentru cazurile de necesitate sau de adevărată utilitate spirituală (care se poate verifica uşor aproape întotdeauna) şi, mai ales, pentru cazul de lipsă a unui slujitor din propria Biserică[30]. De altfel, această ultimă condiţie este clar scoasă în evidenţă de Directoriul ecumenic din 1993 la nr. 131.

Mai merită de subliniat faptul „bunei credinţe”. Un catolic care a comis delictul de apostazie, erezie sau schismă[31], nu poate să fie admis la sacramente deoarece în el nu este acea dispoziţie sufletească dreaptă.

5) Expresia can. 844 § 3: „*quae... ad sacramenta quod attinet in pari condicione ac praedictae Ecclesiae Orientales versantur*” vrea să spună că cele trei sacramente pot să fie conferite nu numai credincioşilor din Bisericile orientale dar şi celor din Bisericile care, ca şi Bisericile orientale, au sacramente valide.

---

[28] *OE* 27, nota 33.

[29] Cu privire la lărgimea excesivă a normei, cf. şi *Communicationes* 15 (1983) 175-176.

[30] Cf. F. COCCOPALMERIO, „La *communicatio in sacris* nel Codice di Diritto Canonico e negli altri documenti ecclesiali”, în *La funzione di santificare della Chiesa*, 230-231.

[31] Can. 751. Se numeşte erezie negarea cu încăpăţânare, după primirea Botezului, a unui adevăr ce trebuie crezut cu credinţă divină şi catolică, sau îndoiala perseverentă faţă de el; apostazie, respingerea totală a credinţei creştine; schismă, refuzul de a supune Suveranului Pontif sau de a fi în comuniune cu membrii Bisericii supuşi lui.

Aşadar, motivul deosebirii dintre Bisericile orientale şi Comunităţile ecleziale din Occident şi al facilităţii mai mari sau mai mici de a conferi cele trei sacramente constă mai ales în prezenţa validităţii sacramentelor. Principiul este luat cu fidelitate din Instrucţiunea *In quibus rerum circumstantiis* nr. 5. Totuşi motivul facilităţii mai mari sau mai mici de a conferi cele trei sacramente pune probleme de ordin teoretic. De fapt, posibilitatea mai amplă sau mai strictă despre care este vorba poate şi trebuie să existe numai pe măsura mai mare sau mai mică a comuniunii ecleziale. Această măsură, la rândul ei, se fondează în mod esenţial nu numai pe prezenţa validităţii sacramentelor, ci pe profesiunea de credinţă mai mare sau mai mică şi pe recunoaşterea autorităţii. Deci, prezenţa într-o anumită comunitate a sacramentelor valide nu este în sine semn al unui grad mai mare de comuniune eclezială: de fapt, acea Comunitate, deşi are sacramente valide, poate să fie în divergenţă cu Biserica Catolică în chestiuni grave[32]. Principiul de distincţie adoptat de Cod în acest punct nu este deci fondat din punct de vedere teoretic. Pentru aceasta aprecierea Scaunului Apostolic, despre care vorbeşte Codul, trebuie să fie dedusă din alte elemente, adică din starea ecleziologică globală a Comunităţii respective[33].

5. Slujitorii catolici–creştinii din celelalte Biserici sau Comunităţi separate

Tot din punctul de vedere al slujitorilor catolici, paragraful al patrulea se referă la atitudinea faţă de alţi creştini, care nu sunt cuprinşi în paragraful precedent:

> Dacă există pericolul de moarte sau dacă, după aprecierea episcopului diecezan sau a Conferinţei episcopale, intervine o altă necesitate gravă, slujitorii catolici administrează în mod licit aceleaşi sacramente şi celorlalţi creştini care nu sunt în comuniune deplină cu Biserica Catolică, dar care nu pot să se ducă la slujitorul comunităţii lor, cer aceste sacramente de bunăvoie, manifestă faţă de ele credinţa catolică şi sunt dispuşi cum se cuvine.

Din cauza lipsei unităţii de credinţă cu privire la sacramente, cu aceşti creştini necatolici, posibilitatea unei participări a lor la sacramente în Biserica

---

[32] Cf. F. COCCOPALMERIO, „Comunione ecclesiale e *communicatio in sacris*”, *La Scuola cattolica* 100 (1972) 467-468.

[33] Cf. F. COCCOPALMERIO, „La *communicatio in sacris* nel Codice di Diritto Canonico...”, 231.

Catolică este foarte limitată. Se poate constata că aici Codul rezumă un ansamblu de condiţii mai stricte. Trebuie să fie îndeplinite toate aceste condiţii:

– credinciosul necatolic să fie în pericol de moarte sau într-o altă necesitate gravă, după aprecierea episcopului sau a Conferinţei episcopale;

– el să nu poată merge la un slujitor al comunităţii sale;

– să ceară în mod spontan sacramentul;

– să-şi manifeste credinţa în realitatea sacramentală corespunzătoare cu credinţa catolică;

– să fie dispus cum se cuvine să primească sacramentele.

Canonul nu prevede aici admiterea la sacramente decât în cazuri excepţionale, definite „de necesitate urgentă”. Fiind un text legislativ, Codul, de obicei nu dă exemple. În Directoriul ecumenic, ca exemple de necesitate urgentă care să poată permite administrarea sacramentelor, sunt indicate închisoarea şi timpul de persecuţie[34]. Instrucţiunea *In quibus rerum circumstantiis* ne oferă un alt exemplu concret, cel al „diasporei”, adică a faptului că acei creştini necatolici se află răspândiţi ici-colo, temporar sau stabil, în regiuni catolice, fără ajutoare spirituale din partea comunităţii lor[35].

Paragraful ia în consideraţie problema comunicării *in sacris* în logica celui de-al doilea principiu enunţat de Decretul *Unitatis redintegratio*[36], care afirmă că dacă sacramentele sunt semne de unitate, ele sunt de asemenea „izvoare de har”. În concret, pentru a spune că un creştin, care nu poate să meargă la Biserica sa, are dreptul să trăiască din harul lui Dumnezeu care vine din sacramente. Răspunsul ia în consideraţie această posibilitate numai în cadrul „necesităţii”, prezentată într-o restricţie maximă: „*periculum mortis aut alia gravis necessitas*”. Cazuri asemănătoare şi la fel de grave vor fi apreciate de episcopul diecezan sau de Conferinţa episcopală. După ce s-a verificat necesitatea, creştinul trebuie „să ceară în mod spontan” sacramentele de la un preot catolic, cu condiţia să manifeste o credinţă conformă cu cea a Bisericii Catolice cu privire la sacramente şi de asemenea „să fie dispus cum se cuvine”. O serie de condiţii care urmează logica internă a actului de a cere. Se consideră implicită, dacă actul est făcut în cadrul unei „necesităţi” aşa de urgente cum este „pericolul de moarte”, atât de dură ca şi „persecuţia” şi atât de limitată ca şi „închisoarea”[37]. Vreau să spun că nimeni nu poate avea ceva împotriva acestor condiţii: ele

---

[34] Cf. Direct. *Ad totam Ecclesiam*, 55.

[35] Cf. Instr. *In quibus rerum circumstantiis*, 6.

[36] *UR* 8: „Communicatio in sacris pendet... a partecipatione in mediis gratiae”.

[37] Cf. Direct. *Ad totam Ecclesiam*, 55.

corespund cu natura cererilor. Însă ne întrebăm dacă, într-o situaţie dramatică, verificarea este probabilă, deoarece actul demonstrează aceasta. Certitudinea morală şi nu cea teologică sau juridică. Această observaţie nu vrea să reducă din ceea ce stabileşte norma canonică. Vrea doar să scoată în evidenţă că optica în care trebuie interpretată este, tocmai, faptul că sacramentele sunt „izvoare de har", la care creştinul, fiind botezat, are dreptul. Un drept fundamental, care, prin faptul că este invocat, declară credinţa şi disponibilitatea celui care îl decide. Adică declară „dispoziţia bună" şi mişcarea de credinţă în cadrul căreia se mişcă în momentul cererii. Adică se presupune că darul credinţei care îl călăuzeşte reflectă necesitatea de a nu putea rezista fără sacrament, încredinţând lui Dumnezeu şi judecăţii sale orice altă consideraţie. Cu alte cuvinte: el mărturiseşte că sacramentul celebrat este un dar al lui Dumnezeu, la care el merge, pentru a-l întâlni în Biserică pe Dumnezeu care îl vizitează.

Nedând nici un exemplu, Codul manifestă încrederea sa absolută în autoritatea episcopală şi în aprecierea sa cu privire la urgenţa altor cazuri de necesitate gravă. În felul acesta, Codul a deschis şi calea spre un număr mai mare de cazuri de „necesitate urgentă". Totuşi, episcopul sau Conferinţa episcopală cărora le aparţine aprecierea, trebuie să examineze şi să evalueze fiecare caz de „necesitate urgentă". Deci ei nu pot da o normă generală care să facă din cazul excepţional o categorie generalizată. Conform Secretariatului pentru Unitatea Creştinilor:

> Totuşi episcopii pot să determine pentru respectivele situaţii diferite exigenţele în care să se aplice excepţiile, adică acele cazuri deosebite, şi să determine modul de a verifica dacă toate condiţiile cerute sunt realizate într-un caz deosebit. Atunci când este vorba de cazuri deosebite care se prezintă cu o frecvenţă mai mare într-o regiune anume, conform unui model care se repetă, Conferinţele episcopale pot să dea norme pentru a asigura ca în fiecare caz deosebit să se verifice toate condiţiile. Însă în mod normal va reveni Ordinariului locului să aprecieze astfel de cazuri[38].

6. Consultarea cu autorităţile Bisericilor necatolice

Şi al cincilea paragraf al can. 844 este foarte important. El exprimă clar că în *communicatio in sacris* nu este vorba de un prozelitism confesional, ci de o preocupare cu adevărat ecumenică: „Episcopul diecezan sau Conferinţa episcopilor pot să dea norme generale cu privire la cazurile prevăzute la §§ 2, 3 şi 4

[38] Nota *Dopo la pubblicazione*, 6.

numai după ce au consultat autoritatea competentă cel puţin a Bisericii locale sau a comunităţii necatolice interesate”.

Legislatorul stabileşte că autoritatea episcopală, dând norme generale, în sensul amintit mai sus, să consulte mai întâi capii religioşi ai diferitelor confesiuni necatolice locale şi competente în general. Nu este necesar rezultatul pozitiv al acestei consultări, cum era în Directoriul ecumenic[39].

Pe de altă parte, consultarea reciprocă dintre responsabilii pastorali ai Bisericii Catolice şi ai altor Biserici sau Comunităţi creştine este foarte importantă pentru reciprocitate în problema comunicării *in sacris* şi, prin urmare, poate să fie o dorinţă încurajatoare şi un stimulent rodnic, pentru a merge spre ziua reconcilierii în deplina comuniune[40].

Concluzie

Normele din can. 844 sunt rodul a peste douăzeci de ani de experienţă cu noile orientări ale Conciliului al II-lea Vatican referitor la comunicarea sacramentală şi îndeosebi comunicarea euharistică. Istoria formării legislaţiei referitoare la *communicatio in sacris* arată că anumitor norme li s-a dat mai mare atenţie decât altora, pe de o parte pentru că s-au constatat abuzuri şi pe de altă parte din cauza dezvoltării în percepţia Bisericii a principiilor majore în materie de comunicare în lucrurile sacre. Este clar că acest canon nu tratează despre materia intercomuniunii sau a comuniunii deschise. Canonul dă un „cadru” în care trebuie să fie reglementată comunicarea în sacramentele Euharistiei, Pocăinţei şi Ungerii bolnavilor, iar diferitele norme care se referă la persoanele implicate în această *communicatio*, în mod diferit, fiind catolici, membrii ai Bisericilor orientale despărţite sau membrii ai altor Biserici sau Comunităţi despărţite.

Legea universală este, dacă se poate spune, la locul ei. Pasul ulterior trebuie să-l facă episcopii şi Conferinţele episcopale, care stabilesc norme generale adaptate şi necesare în teritoriul lor, conform normelor precizate de Codul de Drept Canonic în can. 844.

---

[39] Cf. Direct. *Ad totam Ecclesiam*, 42.

[40] Cf. L. MISTO’, *Il libro IV: La funzione di santificare della Chiesa*, 176.

Riassunto

Le norme del canone 844 sono il frutto di più di vent'anni di esperienza con i nuovi orientamenti del Concilio Vaticano II riguardanti la comunione sacramentale, e la comunione eucaristica in particolare. La storia della formazione della legislazione riguardante la communicatio in sacris *rivela che certe norme hanno ricevuto maggiore attenzione delle altre, da una parte perché ci sono stati degli abusi e dall'altra parte a causa dello sviluppo nella percezione della Chiesa dei principi maggiori in materia di comunione nelle cose sacre. E' chiaro che il canone non tratta la materia dell'intercomunione o della comunione aperta. Il canone dà il „quadro" nel quale deve essere regolata la comunione nei sacramenti dell'Eucaristia, della Penitenza e dell'Unzione degli infermi, e le diverse norme che riguardano le persone implicate in questa* communicatio*, in modo differente che siano cattolici, membri delle Chiese orientali separate o membri delle altre Chiese o Comunità separate.*

La legge universale è, se si può dire, a posto. Il passo ulteriore toccà ai Vescovi e alle Conferenze episcopali, cioè quello di stabilire delle norme generali adatte e necessari nel loro territorio, secondo le norme precisate dal Codice di Diritto Canonico nel canone 844.

DIMENSIUNEA ETICO-SOCIALĂ A EUHARISTIEI: GRIJA FAȚĂ DE SĂRACI

Student Herciu Bogdan
Institutul Teologic Romano-Catolic, Iaşi

Într-un context social, atitudinea faţă de săraci în spiritul Euharistiei poate avea o dublă semnificaţie. În sens strict, se referă la caritatea care izvorăşte din Euharistie şi care, pentru a fi autentică, nu poate rămâne indiferentă în faţa sărăciei şi a dezechilibrului material ce viciază societatea contemporană. În sens larg, se referă la noul mod de a fi al omului credincios, *îmbogăţit* existenţial prin Euharistie şi la misiunea de a îmbogăţi la rândul său o lume săracă, săracă în primul rând în fiinţă, din care se naşte orice alt fel de sărăcie.

Înţeleg aici fiinţa ca generozitate, ca dinamism creator, care în structura sa naturală este fragilă, riscând mereu să se întoarcă spre sine însăşi. Răscumpărarea activă în Biserică recuperează şi consolidează acest dinamism generos, prin Cuvânt şi Sacramente, inserându-l în însăşi fiinţa divină.

Specificul Euharistiei în acest proces, alături de celelalte sacramente, este o prezenţă de o intensitate unică şi un dinamism de comunicare de o calitate deosebită[1]. Şi dacă este moral ceea ce coincide cu ceea ce este, fundamentul prim al acţiunii morale a credinciosului este realitatea cea mai profundă a fiinţei sale: *filiaţia divină.* Omul primeşte o comunicare reală a lui Dumnezeu care pătrunde în structurile cele mai profunde ale fiinţei. Şi deoarece această filiaţie adoptivă este realizată de Duhul lui Cristos mort şi înviat, se poate spune că Fiul în autocomunicarea sa întemeiază fiinţa celui credincios, şi prin urmare şi acţiunea sa morală[2].

De aceea prefer să tratez această temă în sensul ei larg pentru a putea identifica elementele constitutive ale bogăţiei fiinţiale a celui credincios: iubirea, comuniunea şi pacea, într-o atmosferă entuziastă şi generoasă, aşa cum le găsim în doctrina euharistică a sfântului evanghelist Ioan. Urmărind revelarea învăţăturii despre Euharistie în cea de-a patra evanghelie, putem contura trăsăturile pe care *darul Domnului* le întipăreşte în personalitatea umană.

---

[1] R. TREMBLAY, „L'eucharistie et le fondament christologique de la morale chrétienne", *Studia Moralia* 33/1 (1995) 59.

[2] R. TREMBLAY, „L'eucharistie...", 58.

1. Valoarea Euharistiei[3]

Venind pe pământ pentru a comunica oamenilor viaţa sa, divină şi eternă, Cristos devine centrul istoriei umane, forţa care îl introduce pe om într-o relaţie filială cu Tatăl, propria sa relaţie. În acest sens, Euharistia este calea privilegiată pentru a asimila această viaţă nouă: „Dacă nu mâncaţi trupul Fiului Omului şi nu beţi sângele lui nu veţi avea viaţa în voi. Cine mănâncă trupul meu şi bea sângele meu are viaţa veşnică şi eu îl voi învia în ziua de apoi" (*In* 6,53-54).

Isus vorbeşte despre Euharistie plecând de la o realitate comună: faptul că mâncarea şi băutura sunt necesare pentru existenţă. Dar minunea constă în faptul că este vorba despre carnea şi sângele Fiului Omului. Astfel, a mânca şi a bea au o altă finalitate: viaţa eternă care este oferită sufletului în viaţa de după moarte, dar şi trupului în învierea care va avea loc la sfârşitul timpurilor. Hrana euharistică realizează o transformare intimă a fiinţei umane, ridicând-o la un nou grad de existenţă, introducând-o în existenţa personală a lui Cristos, cu care stabileşte un raport sacramental de intimitate: „Cine mănâncă trupul meu şi bea sângele meu rămâne în mine şi eu în el" (*In* 6,65).

Instituind o astfel de imanenţă reciprocă – a lui Cristos în cel credincios şi a celui credincios în Cristos –, Euharistia dezvoltă două căi ale vieţii eterne: pe de o parte transformă existenţa celui credincios, supusă timpului şi morţii, într-una chemată la nemurire, participând la însăşi existenţa lui Dumnezeu. Pe de altă parte asimilează chiar şi existenţa pământească, comunicându-i un nou mod de a fi, care devine un nou mod de a acţiona, într-o eternitate deja prezentă[4].

Puterea transformatoare a Euharistiei este puterea lui Cristos înviat. Trupul şi sângele sunt acum prezente în starea lor glorificată: dăruindu-se în banchetul

---

[3] Analiza urmează structura şi conţinutul unui articol al părintelui Jean GALOT, „Il valore dell'Eucaristia", publicat în *Civiltà Cattolica*, iunie 2000, din care am încercat să evidenţiez elementele importante pentru tema noastră.

[4] Pentru a defini realitatea creştină trebuie insistat asupra sacramentalităţii (desacralizarea nu se confundă cu desacramentalizarea), asupra integrării semnificaţiei şi a valorii sale imanente, a timpului şi a spaţiului său într-o dimensiune escatologică ce nu anulează umanitatea decăzută, ci, dimpotrivă, garantează măreţia ei răscumpărată. Această inserare a lumii decăzute în dimensiunea escatologică, răscumpărată în mod desăvârşit se realizează concret şi unic în Cristos Euharisticul. A trăi în mod personal înseamnă a trăi în Cristos: o astfel de existenţă este sacramentală, centrată pe Euharistie (datorită căreia subzistă), pe forţa ei vitală. Pentru teologia morală, criteriile de judecată trebuie să fie cele derivate din valoarea sacramentală a vieţii, a existenţei şi a libertăţii umane. Cf. J.D. KEEFE, „Verso una morale eucaristica", *Rivista di teologia morale* 24 (1984) 675.

euharistic, asimilează viaţa credinciosului în viaţa lui Cristos. Dacă hrana obişnuită este asimilată de trup şi devine energie pentru viaţă, în Euharistie este tocmai invers: în mod paradoxal mâncarea şi băutura nu sunt transformate ci îl transformă pe cel care le consumă cu credinţă. Şi acest lucru îl înţelegem mai bine dacă ne gândim la carne şi băutură nu ca la nişte lucruri, ci ca la o persoană. Persoana lui Cristos transformă real viaţa noastră printr-o prezenţă intimă reciprocă.

Semnificaţia sfintei Euharistii este redată nu numai în învăţătura lui Cristos dar şi în structura euharistică ce caracterizează împlinirea misiunii sale salvifice. *Evanghelia după sfântul Ioan* ilustrează această structură plasând progresiv cele trei discursuri despre Euharistie în preajma celor trei sărbători ale Paştelui din viaţa publică a lui Isus, oferindu-le astfel o semnificaţie euharistică.

2. Prima sărbătoare a Paştelui: transformarea vinului la nunta din Cana

Prima sărbătoarea a Paştelui din viaţa publică a lui Isus urmează imediat după minunea de la nunta din Cana. Evanghelistul menţionează expres această apropiere, adăugând în finalul relatării: „Paştele iudeilor era aproape" (*In* 2,13). Isus se îndreaptă spre Ierusalim pentru a celebra sărbătoarea. Intenţionează să-i confere o nouă semnificaţie, aşa cum face cu toate manifestările liturgice iudaice. Minunea de la nunta din Cana proiectează o lumină asupra sensului acestei schimbări.

Intervenţia minunată este justificată de circumstanţe: din cauza lipsei vinului sărbătoarea nupţială era sortită eşecului. Pe de o parte situaţia defineşte finalitatea intervenţiei divine, pe de altă parte cadrul este folosit mai târziu de Isus ca imagine a Împărăţiei Cerurilor: „Împărăţia Cerurilor este asemenea unui rege care a făcut nuntă pentru fiul său" (*Mt* 22,2). La Cana o dată cu vinul este transformat însuşi banchetul nupţial, devenind banchetul alianţei lui Cristos cu umanitatea, instaurarea Împărăţiei. Chiar dacă este numai o imagine profetică, e destinată să devină realitate concretă în Euharistie. Episodul din Cana se înscrie în planul Tatălui, devenind momentul în care este anunţat banchetul nupţial al Fiului său. Împărăţia instaurată de Isus îşi găseşte realizarea completă în banchetul euharistic. Euharistia şi Împărăţia lui Dumnezeu sunt intim unite, căci fără Euharistie banchetul ar rămâne doar o imagine.

Modul în care Isus săvârşeşte minunea anunţă taina Euharistiei. Transformarea apei în vin prefigurează transformarea vinului în sângele preasfânt. Cu siguranţă, ar fi putut procura vin în multe alte feluri, însă minunea trimite dis-

cret la ceea ce mai târziu se va numi *transsubstanţiere*. În acelaşi timp, această creştere calitativă trimite la sensul Euharistiei în noi: transformarea în oameni buni, mai buni.

Evanghelia subliniază abundenţa şi calitatea deosebită a vinului minunat. Cele şase amfore umplute de servitori aveau o capacitate considerabilă; este vorba despre o cantitate care depăşeşte cu mult nevoile imediate ale banchetului.

De ce în această primă vestire a Euharistiei, folosirea vinului o precede pe cea a pâinii, deşi în mod firesc se întâmplă invers? Se pare că Isus a dat prioritate vinului, deoarece are o putere de semnificaţie superioară în a reda dimensiunea fundamentală a Euharistiei, reprezentând prin excelenţă elementul comun al oricărui banchet nupţial şi simbolizând bucuria în prezenţa mirelui şi a iubirii lui pentru umanitate. Prioritatea acordată vinului arată că Euharistia nu este destinată numai să asigure supravieţuirea vieţii de credinţă, ci să creeze entuziasm şi generozitate într-un fel de ebrietate supranaturală[5].

Episodul din Cana ajută la înţelegerea rolului Mariei în raport cu Euharistia. Ea era prezentă la banchet pentru a sluji. Se pare că tocmai dorită ei a fost invitat să participe şi Isus împreună cu ucenicii. Deci Maria îl introduce pe Isus la banchet. Apoi, din iniţiativa ei a avut loc minunea care a salvat sărbătoarea şi a vestit Euharistia. Chiar dacă minunea este opera exclusivă a lui Cristos, Maria are un rol unic în instituirea Euharistiei ca şi la Întruparea Fiului lui Dumnezeu. Credinţa sa a precedat minunea în vreme ce credinţa apostolilor a urmat-o. Ceea ce a spus servitorilor: „Faceţi ceea ce vă va spune" (*In* 2,5) a fost decisiv pentru abundenţa vinului minunat[6].

3. A două sărbătoare a Paştelui: înmulţirea pâinilor

Minunea înmulţirii pâinilor precede a doua sărbătoare a Paştelui din viaţa publică a lui Isus. De această dată evanghelistul face precizarea înainte de a relata evenimentul, voind să sublinieze clar legătura lui cu sărbătoarea (*In* 6,4). Episodul conţine câteva elemente care trimit la Euharistie: punctul de plecare,

---

[5] O minune cvasidionisiacă pentru că permite oamenilor deja înveseliţi de vin să bea şi iarăşi să bea un vin neasemuit ca să ajungă la o altă beţie. Iubirea omenească este adusă aici la o incandescenţă mistică. Cf. O. CLEMENT, *Trupul morţii şi al slavei*, Christiana, Bucureşti 1996, 74.

[6] Fecioara Maria, cu „adâncul ei de milostivire, în sensul visceral al cuvântului, milostivire pe care Biblia o atribuie lui Dumnezeu însuşi, slujeşte ca mijlocitoare şi este ea cea care obţine minunea. Cf. O. CLEMENT, *Trupul morţii şi al slavei*, 74.

motivul intervenţiei este, ca şi la nunta din Cana, o iremediabilă sărăcie umană, care reclamă intervenţia divină. Rugăciunea de mulţumire a lui Isus (*In* 6,11) dă numele ritului de mulţumire – *euharistia*. Dorinţa lui Isus de a aduna bucăţile rămase, pentru a nu se pierde nimic, revelează abundenţa generoasă şi calitatea darului divin. Entuziasmul mulţimii care vrea să-l proclame rege confirmă legătura dintre instaurarea Împărăţiei şi banchetul euharistic.

Discursul pe care Isus îl ţine a doua zi în sinagoga din Cafarnaum este o introducere în profunzimea doctrinei euharistice. În primul rând este precizată intenţia acestei minuni: Isus nu a venit să dea oamenilor o mâncare pământească, ci una suprafirească „Adevăr, adevăr vă spun: mă căutaţi nu pentru că aţi văzut semne, ci pentru că aţi mâncat din pâini şi v-aţi săturat. Lucraţi nu pentru hrana pieritoare, ci pentru hrana care rămâne spre viaţa veşnică, pe care v-o va da Fiul Omului; căci pe el l-a însemnat Dumnezeu Tatăl cu sigiliul său" (*In* 6, 26-27). Înmulţirea pâinilor trebuia să fie un semn pentru Euharistie, însă mulţi nu l-au înţeles reducându-l doar la o masă îmbelşugată, în spiritul promisiunilor mesianice. Însă adevărata mâncare este aceea care conduce la *viaţa cea veşnică* oferită de Isus. Pecetea pe care a primit-o de la Tatăl, ca Fiu al Omului, garantează autenticitatea acestui dar, căci Tatăl este izvorul oricărei vieţi. Celor care îi reproşează lui Isus că Moise le-a dat pâine în pustiu le răspunde: „Adevăr, adevăr vă spun: nu Moise v-a dat pâinea din cer, ci Tatăl meu vă dă pâinea din cer, cea adevărată. Căci pâinea lui Dumnezeu este aceea care coboară din cer şi dă viaţă lumii" (*In* 6,32-33). Prin această declaraţie Isus surprinde două din misterele vieţii sale: Întruparea şi Euharistia. El este cel care a coborât din cer ca pâine pentru viaţa cea veşnică.

Isus spune în continuare „Eu sunt pâinea vieţii; celui care vine la mine nu-i va mai fi foame şi celui care crede în mine nu-i va mai fi sete niciodată" (*In* 6,35). Cel care se prezintă pe sine cu numele lui Dumnezeu *Eu sunt* îşi revendică un aspect esenţial al darului divin, care prin intermediul lui este oferit umanităţii. El este pâinea vieţii şi, ca Dumnezeu, poate împlini aspiraţia spre infinit a fiinţei umane. Ceea ce el oferă în pâinea euharistică este însăşi viaţa divină. O condiţie se impune totuşi pentru realizarea acestei comunicări: credinţa. Din context reiese că este vorba de credinţa în Euharistie, în pâinea vieţii care este Isus. Era o dificultate pentru cei care entuziasmaţi de minunea înmulţirii pâinilor nu doresc decât repetarea ei şi nu pricep semnificaţia unei altfel de pâini. Însă viaţa eternă oferită în Euharistie este accesibilă doar celui care crede: „Adevăr, adevăr vă spun, cine crede are viaţa veşnică" (*In* 6,47).

Pentru alţii, era greu de înţeles învăţătura despre carnea şi sângele care trebuie consumate ca hrană: „Cum poate acesta să ne dea să mâncăm trupul său?"

(*In* 6,52). Această ipoteză le repugnă. Însă Isus precizează semnificaţia cuvintelor sale pentru a veni în ajutorul ascultătorilor săi: „Vă scandalizează acest lucru? Dar dacă l-aţi vedea pe Fiul Omului urcându-se acolo unde a fost mai înainte?” (*In* 6,61-62). Nu este vorba despre trupul Fiului Omului în condiţia lui pământească, ci în cea cerească, transformată de Duhul Sfânt, glorificată la dreapta Tatălui: „Duhul este acela care dă viaţă, trupul nu foloseşte la nimic” (*In* 6,63). Doar trupul lui Cristos glorificat, însufleţit de Duhul Sfânt, poate comunica viaţa cea veşnică.

Doctrina euharistică trebuie primită şi înţeleasă în spiritul acestui principiu: „Cuvintele pe care vi le-am spus sunt duh şi viaţă” (*In* 6,63). Şi expresia trebuie considerată în structura ei ebraică, „cuvintele pe care vi le-am spus” însemnând, de fapt, „lucrurile despre care v-am vorbit”. Isus a vorbit despre trupul şi sângele său care sunt duh şi viaţă în Euharistie.

Explicaţia necesară pentru a clarifica sensul spiritual al discursului, nu îşi atinge scopul. Mai mult, chiar şi dintre aceia care l-au urmat pe Isus ca discipoli au început să murmure şi retrăgându-se „nu mai mergeau cu el” (*In* 6,66). Refuzul credinţei face loc slăbiciunii.

Este surprinzător faptul că vestirea celui mai mare dintre sacramente a avut o primire atât de negativă. Cea mai genială *inovaţie* divină, destinată să ridice existenţa umană la un nivel superior, a condus la un refuz din partea multora dintre discipoli. Isus explică această atitudine: „Nimeni nu poate să vină la mine decât dacă îi este dat de Tatăl” (*In* 6,65). Pentru a crede cu adevărat în Euharistie este nevoie de ajutorul special al lui Dumnezeu.

În ciuda aceste reacţii dezolante, Isus nu retractează nimic din ceea ce a spus despre Euharistie. Mai mult, el nici măcar nu mai aduce şi alte explicaţii suplimentare apostolilor, pentru a nu atenta la libertatea adeziunii lor de credinţă. Acest moment devine decisiv: „Vreţi oare să plecaţi şi voi?” (*In* 6,67). Dacă nu pot să creadă în cuvintele învăţătorului este mai bine pentru ei să plece. Isus este dispus să-i lase pe toţi decât să renunţe la Euharistie, căci fără Euharistie nu poate exista Biserica.

Din fericire darul credinţei în Euharistie se manifestă în persoana lui Petru: „Doamne, la cine să mergem? Tu ai cuvintele vieţii veşnice, iar noi am crezut şi am cunoscut că tu eşti sfântul lui Dumnezeu” (*In* 6,68-69). Semnul de întrebare pe care şi-l pune Petru marchează un moment de indecizie şi pentru el, în faţa căruia reacţionează afirmând cu entuziasm credinţa lui şi credinţa celorlalţi apostoli. Mărturisirea de credinţă în Euharistie i-a făcut să rămână fideli vocaţiei lor, împlinind până la capăt misiunea pe care le-a încredinţat-o Cristos, de a vesti Evanghelia până la marginile pământului.

Şi totuşi, unul dintre ei nu împărtăşeşte această credinţă. Iuda se eschivează, iar Isus îl avertizează: „Oare nu v-am ales eu pe voi doisprezece, dar unul dintre voi este un diavol” (*In* 6,70). Iuda nu crede în pâinea euharistică; a văzut înmulţirea pâinilor şi a realizat ce profituri ar putea aduce, el nu are nevoie de un alt fel de pâine. Credea prea mult în bani pentru a crede în Euharistie.

Aşadar, prima vestire explicită a Euharistiei a însemnat un moment hotărâtor pentru ascultătorii lui Isus: credinţa sau necredinţa. Pentru Iuda a fost momentul unei opţiuni tragice. Pentru mulţi, chemaţi şi acceptaţi de Isus, a însemnat eşecul. Pentru cei 11 apostoli este momentul unui nou început al credinţei şi al fidelităţii faţă de persoana lui Cristos. Cuvintele lui Petru: „Tu ai cuvintele vieţii veşnice” sunt expresia credinţei Bisericii în Euharistie.

4. A treia sărbătoare a Paştelui: Cina cea de Taină

Momentele pregătitoare ale Euharistiei au fost ca o introducere la prima şi a doua sărbătoare a Paştelui din viaţa publică a lui Isus. A treia sărbătoare este introdusă prin însăşi instituirea Euharistiei. Ea nu este relatată de către sfântul Ioan probabil pentru că era deja în tradiţia primară şi în celebrarea liturgică a Bisericii. Şi totuşi, chiar dacă nu concepe o relatare fidelă a primei celebrări euharistice, Ioan a reţinut gesturi şi cuvinte ale lui Isus care ilustrează valoarea celebrării şi semnificaţia ei profundă.

4.1. Atitudinea fundamentală

Modul în care este redată introducerea la Cina cea de Taină, evidenţiază atitudinea fundamentală ce susţine Jertfa lui Isus şi Euharistia: „Înainte de Sărbătoarea Paştelui, ştiind Isus că îi venise ceasul să treacă din această lume la Tatăl, iubindu-i pe ai săi care erau în lume, i-a iubit până la sfârşit” (*In* 13,1). Atitudinea fundamentală a lui Isus este iubirea pentru oameni, împlinită în jertfa care se apropie: „a sosit timpul să treacă din această lume la Tatăl”. În acest moment, o dată cu instituirea Euharistiei, se manifestă generozitatea absolută care animă viaţa divină. În timpul Cinei, Isus este conştient de planul Tatălui: „ştiind că Tatăl a dat toate în mâinile sale şi că de la Dumnezeu a venit şi la Dumnezeu se întoarce” (*In* 13,3). Această iubire susţine jertfa de sine atât pe crucea Calvarului cât şi în celebrarea euharistică. Aşa cum este inseparabilă de Întrupare, Euharistia este inseparabilă de Cruce, purtând în ea bogăţia spirituală a mântuirii pentru a o oferi lumii.

Evanghelistul Ioan vrea să scoată în evidenţă relaţia dintre Tatăl şi Fiul care subzistă în Euharistie şi în Jertfa Crucii. Nu este doar iubirea lui Cristos pentru

oameni, ci, în primul rând, iubirea pentru „ai săi”, adică pentru aceia care trăiesc cu el, care lucrează împreună cu el; iubirea dintre Tatăl şi Fiul este iubirea supremă. Prin Euharistie, Isus confirmă că Tatăl i-a dat totul, deoarece dispune în mod liber de trupul şi sângele său pentru a le comunica omului; confirmă şi întoarcerea lui la Tatăl, deoarece prin Jertfa Crucii oferă trupul său ca mâncare şi sângele său ca băutură. Înţelegem astfel că jertfa euharistică celebrată în comunitatea creştină este în primul rând expresia comunicării dintre Tatăl şi Fiul.

Punând în lumină această intimitate a Fiului cu Tatăl, sfântul Ioan ne ajută să înţelegem mai bine sensul expresiei *Euharistie*: aducerea de mulţumire a Fiului, care este însufleţită de dorinţa de a se jertfi pe sine Tatălui, pentru tot ceea ce a primit de la el. Această mulţumire atinge forma desăvârşirii. Oferirea de sine a lui Isus este totală, restituindu-i Tatălui totul. Integralitatea Jertfei corespunde plinătăţii darului primit. Este vorba despre o realitate care depăşeşte cu mult cultul religiei iudaice: revelaţia Sfintei Treimi, transformă relaţia dintre Dumnezeu şi om. Paştele este introdus în relaţia dintre Tatăl şi Fiul, infinit superioară sacrificiilor pascale iudaice.

4.2. Spiritul de slujire

Cina cea de Taină începe cu Isus care spală picioarele ucenicilor. Gestul pare că intră în conflict cu autoritatea lui Isus care instituie Euharistia şi porunceşte apostolilor să ducă mai departe această celebrare: „Faceţi aceasta în amintirea mea” (*Lc* 22,27). Or, Paştele era celebrarea memoriei faptelor minunate ale lui Dumnezeu, centrul oricărui cult, iar Isus îl orientează spre sine, Euharistia fiind memorialul persoanei sale.

Tocmai prin spălarea picioarelor această autoritate divină revelează profunda sa semnificaţie. Gestul intervine în momentul în care, la cina Euharistică, risca să se declanşeze vechea dispută a apostolilor asupra întâietăţii, a primului loc la masă. Isus arată clar celor din cenacol sensul autorităţii sale, care este autoritatea supremă şi care va fi încredinţată celor ce vor continua celebrarea Euharistiei în numele său.

Dacă evanghelistul Luca relatează numai afirmarea sensului acestei autorităţi, care este slujire: „Însă eu sunt în mijlocul vostru ca unul care slujeşte” (*Lc* 22,27), Ioan descrie cu de-amănuntul actul concret al acestei slujiri: „s-a ridicat de la Cină, şi-a pus hainele deoparte şi, luând un ştergar, s-a încins. Apoi a turnat apă într-un vas de spălat, a început să spele picioarele discipolilor şi să le şteargă cu ştergarul cu care era încins” (*In* 13,4-5).

Refuzul spontan pe care îl manifestă Petru arată diferenţa de mentalitate între Maestru şi discipol. Chiar şi acceptarea unui asemenea gest presupune convertirea. Ucenicii mai au de străbătut un drum lung până vor atinge idealul de slujire umilă pe care îl contemplă în Maestru. De aceea Isus insistă: „Aşadar dacă eu, Domnul şi Învăţătorul vostru, v-am spălat picioarele, şi voi trebuie să vă spălaţi picioarele unii altora. Căci v-am dat exemplu ca şi voi să faceţi aşa cum v-am făcut eu". Isus nu trebuie doar admirat, ci exemplul său trebuie urmat. Precizarea lui Isus indică faptul că Euharistia poate fi celebrată numai în spirit de reciprocă slujire, care să manifeste comportamentul lui Isus.

Istoria însă, de multe ori chiar şi cea a Bisericii, demonstrează că nu este tocmai simplu să exerciţi autoritatea ca slujire, adică nu pentru onoarea şi avantajul propriu. Euharistia o cere şi oferă în acelaşi timp forţa morală de a o împlini.

4.3. Iubirea reciprocă

Nu din întâmplare Isus formulează porunca iubirii faţă de aproapele în cadrul Cinei Euharistice: „Vă dau o poruncă nouă: să vă iubiţi unii pe alţii. Aşa cum eu v-am iubit, să vă iubiţi unii pe alţii" (*In* 13,34-35).

Porunca este cu adevărat nouă, chiar dacă Legea iudaică conţine un precept asemănător în *Cartea Leviticului*: „Să iubeşti pe aproapele tău ca pe tine însuţi" (*Lev* 19,18). Întrebat de un învăţător al Legii, asupra celor mai importante porunci, Isus o citează pe aceasta, ca fiind a doua, după porunca iubirii lui Dumnezeu (*Mt* 22,37-40). Însă adresându-se ucenicilor îi dă un sens superior: dacă în Lege măsura iubirii faţă de aproapele este iubirea de sine, în noua Lege această măsură este cu mult mai mare: este însăşi iubirea lui Cristos. Noi trebuie să iubim *aşa cum* a iubit Cristos şi *pentru că* ne-a iubit Cristos. Noua iubire este porunca lui Cristos nu doar pentru că el a formulat-o, ci pentru că el însuşi o trăieşte.

Astfel, iubirea faţă de aproapele comportă un caracter nemărginit. Trebuie să iubim fără limite, deoarece Isus a distrus orice ar putea împiedica această iubire: „Eu însă vă spun: iubiţi pe duşmanii voştri şi rugaţi-vă pentru cei care că persecută, ca să fiţi fiii Tatălui vostru din ceruri, care face să răsară soarele său şi peste cei buni şi peste cei răi şi să plouă şi peste cei drepţi şi peste cei nedrepţi" (*Mt* 5,44-45)[7]. Este vorba despre aceeaşi iubire care iartă fără limite:

[7] Textul evanghelic este tradus „ca să fiţi fiii Tatălui vostru", însă el presupune o particulă aramaică ce poate indica fie cauzalitatea, fie finalitatea. Traducerea greacă a preferat sensul

„Nu-ţi spun (să ierţi) până la şapte ori, ci până la şaptezeci de ori câte şapte" (*Mt* 18,22).

Exigenţele acestei iubiri sunt mari. De aceea Isus a ales momentul instituirii Euharistiei pentru a o propune. El oferă în Euharistie puterea de a iubi dincolo de capacităţile naturii umane, respingând astfel orice obiecţie întemeiată pe incapacitatea de a observa porunca iubirii faţă de aproapele. Prin Euharistie se angajează să comunice propria iubire celor care de acum trebuie să iubească aşa cum el a făcut-o. Isus întemeiază astfel noua etică creştină care trebuie să considere întreg comportamentul uman ca o manifestare a iubirii divine.

4.4. Darul unităţii şi al păcii

Ultima Cină revelează Euharistia ca izvor al unităţii şi al păcii. Comuniunea dintre Tatăl şi Fiul devine modelul unităţii între oameni: „Mă rog… ca toţi să fie una, după cum tu Tată eşti în mine şi eu în tine, ca şi ei să fie în noi una, pentru ca lumea să creadă că tu m-ai trimis" (*In* 17,21).

Pentru ucenici, acest moment putea deveni ocazie de discordie, în încercarea de a dobândi primul loc la masă. De aceea Isus nu propune doar un simplu ideal uman de intensă fraternitate, ci modelul suprem al unităţii divine între Tatăl şi Fiul. Dificultatea consta în a face să pătrundă această unitate în inimile lor. În rugăciunea sa, Isus nu cere doar ca oamenii să formeze unitatea *ca noi*, ci *în noi*, adică inseraţi în unitatea perfectă a dumnezeirii. Adevărata comuniune, stabilă şi definitivă nu poate fi rezultatul efortului uman, ci coboară de sus. Şi acest lucru se realizează în chip particular în Euharistie prin care fiinţa divină a lui Cristos interpelează persoana umană în profunzimea fiinţei sale şi, purificând-o, o introduce în dinamica misterului Trinitar.

De aceea nu trebuie ignorat faptul că Isus a rostit rugăciunea pentru unitate la încheierea primei celebrări euharistice; unitatea perfectă este rodul Euharistiei: „Eu în ei şi tu în mine, ca să fie desăvârşiţi în unire" (*In* 17,23). Această perfecţiune recere un efort deosebit pentru a depăşi toate neînţelegerile, pentru a îndepărta ocaziile de dispută, pentru a îndrepta greşelile comise, pentru a ierta ofensele primite, pentru a-l înţelege pe celălalt, pentru a încuraja apropierea şi dialogul. Este un efort care se întemeiază în dinamica harului oferit cu generozitate în Euharistie.

---

final „ca să fiţi fiii…". Însă se pare că Isus voia să exprime cauzalitatea: „pentru că sunteţi fiii…". Cf. FRANCO MARTINEZ, *Jesu Cristo, su persona y su obra en la carta a los Hebreos*, Ciudad Nueva, Madrid 1992, 131-143.

Cu instaurarea unităţii euharistice, se realizează şi pacea. Isus precizează că pacea pe care o oferă el este diferită: „Pace vă las vouă, pacea mea o dau vouă. Să nu se tulbure inima voastră nici să nu se teamă” (*In* 14,27). El este singurul care poate restabili fiinţa umană în pace, împlinind reconcilierea cu Tatăl. Cel care datorită păcatelor trăia frica de faţa marelui Judecător este acum eliberat, pentru a trăi într-o atmosferă de prietenie şi de încredere în iubirea divină.

Aceasta este pacea pe care se întemeiază şi care promovează orice alt fel de pace: religioasă, socială sau internaţională. Este izvorul care alimentează însăşi fericirea: „Fericiţi făcătorii de pace, căci ei vor fi numiţi fii ai lui Dumnezeu” (*Mt* 5,9)[8].

Concluzie

Oprindu-ne asupra elementelor fundamentale ale revelării misterului euharistic în *Evanghelia după sfântul Ioan*, putem descifra valoarea sfintei Euharistii şi relaţia ei organică cu fiinţa celui credincios.

La nunta din Cana, vinul miraculos semnifică efervescenţa comunicării euharistice; la înmulţirea pâinilor, întărirea ucenicilor semnifică eficienţa Euharistiei, iar instituirea sfintei Euharistii ilustrează elementele ei fundamentale: caritatea slujitoare, comuniunea şi pacea.

Întâlnirea personală cu Cristos, care se dăruieşte în celebrarea euharistică, aşteaptă un răspuns care să angajeze întreaga existenţă. Trimiterea de la sfârşitul celebrării, mai mult decât un rămas bun, un salut, un semn că adunarea s-a terminat, înseamnă un *mandat*: acela de a împărtăşi cu ceilalţi experienţa mântuirii în toată bogăţia semnificaţiei sale. Comuniunea euharistică se transformă în viaţă euharistică: în familie, pe stradă, la muncă, în economie, cultură, politică[9].

Moralitatea creştină este un cult continuu adus lui Dumnezeu, este realizarea imaginii sale, sau nu este nimic. Această putere de a deveni imaginea lui Dumnezeu vine din Întrupare, din viaţa nouă în Cristos, care este pentru noi imaginea lui Dumnezeu. Ea nu încetează o dată cu înălţarea, deoarece Domnul

---

[8] „Pacea pe pământ, care se naşte din iubirea faţă de aproapele, este efectul şi imaginea păcii lui Cristos, ce izvorăşte de la Dumnezeu Tatăl. Căci Fiul Întrupat, Principele păcii, i-a împăcat pe toţi oamenii cu Dumnezeu prin Crucea sa şi, restabilind unitatea tuturor într-un singur popor şi într-un singur trup, a ucis ura în trupul său (cf. *Ef* 2,16) şi, după triumful învierii sale, a revărsat în inimile oamenilor Duhul iubirii” (*GS* 78).

[9] Cf. I. CHINEZ, „Euharistia în viaţa socială”, în, *Euharistia în viaţa Bisericii*, ed. W. DANCĂ, ARCB, Bucureşti 2000, 169.

înviat este Cristos euharisticul, prezent în mod continuu în mijlocul acestei lumi *precare*, în umanitatea sa escatologică.

Prezenţa euharistică – în speciile care simbolizează hrana dătătoare de viaţă –, este imanenţa lui Cristos cel înviat în lume. Este vorba de o imanenţă eficientă, creatoare, purtătoare de revelaţie, împlinind realitatea şi adevărul uman în acelaşi mod ca şi la Întrupare[10].

Ca exigenţă pastorală – cel puţin în contextul local, în care nu a dispărut încă o anumită mentalitate –, se impune ca înainte de a prezenta credincioşilor ceea ce trebuie să facă să le fie prezentat ceea ce sunt, sau ar trebui să fie. Căci dimensiunea socială a Bisericii se întemeiază nu pe o ideologie, ci pe o doctrină socială, care este profund euharistică.

Riasunto

In un contesto sociale, l'atittudine verso i poveri nello spirito dell'Eucaristia può avere un duplice significato. In senso ristretto, significa la carità che sorge dall'Eucaristia; questa, per essere autentica, non può restare indifferente davanti alla povertà e allo squillibrio materiale che sta viziando la società contemporanea. In senso più ampio, significa la nuova modalità di essere del fedele, arrichitto esistenzialmente attraverso l'Eucaristia; da qui scaturisce la missione di arrichire a sua volta un mondo povero, povero prima di tutto nel suo essere, sorgente di ogni sorta di povertà.

Mi sono soffermato sul senso ampio, per poter illustrare gli elementi costitutivi della richeza dell'essere cristiano: l'amore, la comunione e la pace, in un ambiente entusiasta e generoso, così come lo troviamo nella dottrina eucaristica del santo evengelista Giovanni. Puntando gli elementi fondamentali della rivelazione del mistero eucaristico nel vangelo di Giovanni, possiamo decodificare il valore della santa Eucaristia e la sua relazione organica coll'essere cristiano.

Alle noze di Cana, il vino miracoloso significa l'entusiasmo della comunione eucaristica, alla moltiplicazione dei pani, l'edificazione dei discepoli significa la sua efficacia, e l'istituzione dell'Eucaristia fa vedere i suoi elementi fondmentali: la carità, la comunione e la pace.

La presenza eucaristica – sotto le specie che simbolizano il nutrimento vitale –, è l'imanenza del Cristo Risorto nel mondo; questa imanenza è efficace, creatrice, revelatrice, realizzando la realtà e la verità umana nello stesso

[10] Cf. J.D. KEEFE, „Verso una morale eucaristica", 676.

modo come all'Incarnazione. E se è morale quello che coincide con quello che è, il fondamento primario dell'azione morale del cristiano rappresenta la realtà più profonda del suo essere: la filiazione divina. L'uomo riceve una comunicazione reale del Signore che penetra nelle più profonde strutture del suo essere.

La moralità cristiana è un culto senza interruzione rivolto al Signore, è il diventare sua immagine, oppure non rappresenta niente. Questo potere di diventare immagine di Dio proviene dall'Incarnazione, dall'esistenza ricreata in Cristo, che è per noi l'immagine di Dio. Essa non s'interrompe con l'Ascensione, perché il Signore Risorto è il Cristo Eucaristico, presente continuamente nel mezzo di questo mondo povero, nella sua umanità escatologica.

Come esigenza pastorale – per lo meno nel contesto locale, nel quale non è scomparsa ancora una mentalità legalista –, si richiede che, prima di presentare ai fedeli ciò che occorre fare, si deve mostrare ciò che lo sono, oppure ciò che dovrebbe esserlo. Questo imperativo proviene dal fatto che la dimensione sociale della Chiesa si fonda non su delle ideologie ma su una dottrina sociale, che è profondamente eucaristica.

NOŢIUNI GENERALE DE CONSERVARE A ICOANELOR

Restaurator pictură Onica Stelian
Facultatea de Teologie Ortodoxă, Iaşi

1. Rolul conservării bunurilor culturale în societatea modernă

Patrimoniul cultural naţional reprezintă identitatea unei naţiuni. Originile istorice ale unei naţiuni nu pot fi stabilite fără „probele" patrimoniale, fără identificarea celor mai îndepărtate creaţii ale sale care s-au păstrat şi care se cer a fi protejate tocmai prin conservarea sau restaurarea lor. Rolul acestui domeniu, al conservării şi restaurării bunurilor culturale într-o societate modernă,este nu numai esenţial, ci chiar vital, pentru asigurarea integrităţii cultural-artistice, istorice, etnice, geografice şi chiar politice şi morale a unui popor.

În fiecare etapă istorică, necesitatea păstrării unor valori culturale s-a pus din diverse perspective, asupra recunoaşterii unor opere ca valori autentice, nivelul politic şi de civilizaţie, avînd un rol definitoriu în formarea unei ideologii specifice asupra valorilor culturale. Dar, nivelul civilizaţiei se clădeşte într-o măsură şi prin învăţarea corectă a istoriei. Or, istoria se bazează pe documente concrete, pe un tezaur spiritual constituit în final din materie vulnerabilă, care pentru a exista în timp trebuie conservate sau restaurate. Prin procesul de conservare sau restaurare obiectul cultural este repus în parametrii săi naturali, căpătând eficienţa şi menirea originară.

Documentele culturale ale istoriei unei comunităţi, o dată şterse prin degradarea şi pierderea iremediabilă a operelor, comunitatea rămâne fără puncte de reper, nu mai are personalitate, identitate… Prin dispariţia unor astfel de segmente culturale, se instalează o ceaţă a nesiguranţei unei comunităţi ca identitate specifică într-o arie geografică. Acesta este momentul prielnic în care sunt introduse în cultura unui popor, pseudovalori din diverse colţuri ale lumii, în scopuri comerciale şi nu numai. Aceste momente în care reperele culturale autentice zac în întuneric, desuetudine şi degradare efectivă, pot deveni periculoase prelungindu-se. De aceea un patrimoniu cultural cu specific naţional trabuie „restaurat" periodic în primul rând din punct de vedere moral şi legislativ.

Valorile culturale sedimentate în structura intelectuală şi chiar în subconştientul unei generaţii sunt cele care vor fi transmise mai departe în viitor. În

măsura în care respectul pentru obiectul cultural autentic, va creşte sau va exista la parametri de normalitate, în aceeaşi măsură va fi sprijinit şi dezvoltat domeniul conservării şi restaurării bunurilor de patrimoniu, pentru asigurarea continuităţii moştenirii culturale.

Integritatea materială a unei opere ne oferă şi o integritate spirituală autentică. În cazul în care diversele fenomene de degradare au dus la pierderea irecuperabilă a unor părţi a operei, completarea lipsurilor este o operaţie de restaurare materială, care însă nu acoperă în acelaşi fel integritatea spirituală a mesajului operei respective. C. Brandi afirmă pe bună dreptate că „ adăugirea va fi cu atât mai nepotrivită cu cât va fi mai apropiată de refacere iar refacerea va fi cu atât mai admisibilă cu cât se va îndepărta de adăugire şi cu cât va viza constituirea unei noi unităţi pe baza celei vechi”. Astfel de judecăţi principiale asupra justificării unor intervenţii, ţin atât de o logică a integrităţii materiale şi culturale a operei cât şi de anumite principii legate atât de reversibilitatea operaţiilor cât şi de o metodologie acceptată la nivel internaţional. Fără a intra în astfel de amănunte care sunt specificate în Carta Restaurării, nu dorim decât să afirmăm încă o dată că nici un popor nu se poate integra într-o istorie universală, fără a deţine o identitate specifică dată de un tezaur cultural propriu prin afirmarea valorilor culturale autentice.

De aceea conservarea şi restaurarea bunurilor patrimoniale trebuie să reprezinte într-o societate modernă un domeniu vital, sprijinit şi conectat firesc cu toate celelalte domenii cultural artistice şi nu numai, ca o garanţie esenţială a rezistenţei şi valorificării culturii întregi, în timp.

Conservarea bunurilor culturale reprezintă pe lângă păstrarea identităţii noastre naţionale, axul spiritualităţii unei culturi specifice, care în măsura în care este protejat şi valorificat, duce la însăşi progresul social şi economic.

Cunoaşterea reciprocă între popoare şi stabilirea unor strânse relaţii culturale se bazează tocmai pe valorificarea patrimoniului naţional, prin schimburi de expoziţii sau programe comune, prin care ne putem face cunoscut tezaurul cultural, în spaţiul european şi nu numai.

Atât prin intermediul unor colaborări cu Bisericile creştine europene cât şi cu organismele internaţionale din cadrul U.N.E.S.C.O., cum ar fi I.C.O.M., Consiliul Internaţional al Muzeelor, este necesar să ne implicăm în elaborarea unor proiecte comune, privind salvarea unor valori şi monumente de inestimabilă valoare.

2. Noţiuni generale asupra tehnicii picturii tempera şi a formelor de degradare ale acesteia

Definiţia tehnicii tempera diferă de la un autor la altul, în funcţie de unele precizări legate de latura pur tehnică sau ştiinţifică din care este privită.

Termenul provine de la cuvântul italian *temperare* care înseamnă a amesteca, a echilibra. Unii autori, mai ales pictori ai evului mediu, aplică denumirea de tempera tuturor amestecurilor de pigmenţi cu un liant chiar şi cu vernis sau ulei. Înţelesul corect al cuvântului tempera este acela al unei tehnici de pictură în care pigmenţii folosiţi sunt legaţi prin lianţi emulsionaţi.

Emulsia pentru tempera cuprinde de obicei mai multe lichide cu tendinţe contrare (de dispersie), care sunt aduse prin emulsionare la un echilibru între ele. Elementul dispersant poate fi oul întreg sau numai gălbenuşul de ou, cazeina, gumele sau cleiurile vegetale – iar elementul dispersat diverse uleiuri, răşini sau ceruri. Unii autori includ chiar şi encaustica în tehnica tempera, referindu-se practic la un tip de encaustică la rece, executată cu emulsii pe bază de ceară.

Tehnica tempera constituie din punct de vedere istoric, prima tehnică folosită în pictura de şevalet fiind mult superioară tehnicii de pictură în ulei, prin durabilitatea sa în timp, prin menţinerea neschimbată a tonurilor folosite, prin stabilitatea peliculei de culoare la influenţele de microclimat, tocmai datorită emulsiilor folosite.

Tehnica tempera a fost folosită încă din Egiptul antic, unde s-au utilizat pigmenţi minerali integraţi în emulsii pe bază de gume, ou sau gelatină. Pe lângă acestea, s-au folosit ca şi în unele ţări europene mai târziu, emulsii pe bază de ceară şi unele răşini naturale.

În afară de folosirea acestei tehnici pe sarcofage sau la împodobirea pereţilor, în primele etape istorice, se întâlneşte mai apoi la pictarea crucifixelor, panourilor mobile, dipticuri, tripticuri, ca şi la executarea miniaturilor de pe manuscrise. Din Italia, tehnica tempera s-a răspândit repede în Rusia, unde a dominat mult timp orice alte tehnici. Către sfârşitul sec. al XVI-lea, apare tehnica mixtă care va face treptat trecerea către pictura în ulei. În general, cel mai răspândit suport pentru tehnica tempera a fost lemnul.

În Egipt s-a folosit lemnul de cedru şi sicomor, în Italia pinul, nucul, plopul şi castanul. În Olanda şi Germania stejarul, părul, mai rar coniferele şi teiul.

În ţara noastră s-a folosit pinul, teiul, plopul, paltinul şi pomii fructiferi, mai rar stejarul. Debitarea suporturilor se făcea prin tăiere perpendicular pe fibră, sau tangenţial. Uneori lemnul debitat era stabilizat prin fierbere timp de 6-8

ore, prin procedeul respectiv obţinându-se coagularea albuminei lemnoase, prezentă într-un procent mai mare sau mai mic în fibra lemnoasă.

Cu timpul au apărut panouri confecţionate din mai multe bucăţi prin metoda parchetajului, încleiate între ele. Parchetajele erau elaborate prin metoda nut şi feder, prin asamblare cu cepuri, prin încastrare pe jumătate, asamblare cu baghetă interioară, care uneori erau aplicate şi în extremităţile panoului, pentru contracararea eventualelor deformări.

Tot pentru evitarea deformărilor panoului erau confecţionate şi traverse tip „coadă de rândunică”, încastrate total sau parţial în panou.

Stratul pictural, aplicat pe aceste suporturi, începe de regulă cu stratul de preparaţie, în care unii autori încadrează şi grundurile. Preparaţia de fapt, este pregătirea suportului pentru aplicarea straturilor propriu-zise de grund, constituind una din cele mai importante componente din stratigrafia picturii, de care depinde în mare măsură durabilitatea acesteia în timp. Această preparaţie este alcătuită dintr-o soluţie de clei de piele, de oase sau de peşte, mai rar întâlnindu-se cleiurile vegetale sau cazeina. Cele mai utilizate au fost cleiurile de piele şi de oase. Acestea erau aplicate în straturi succesive, şlefuite apoi cu diverse materiale abrazive, sau cu unelte metalice.

Pe această preparaţie erau aplicate straturi de grund cu denumirea de imprimatură, în care frecvent erau introduşi diverşi pigmenţi pentru obţinerea unui fond deja colorat (ocru, negru, verde).

Grundurile erau constituite din clei şi o substanţă amorfă, cele mai frecvente fiind alabastrul şi creta de munte. Între preparaţie şi grund, în Rusia în special, s-a folosit o pânză ca strat intermediar, pe toată suprafaţa panoului, sau numai la îmbinări. În anumite cazuri, în grunduri întâlnim adaosuri de praf de marmură, alb de zinc, sau diverse argile.

În procesul tehnologic tradiţional al tehnicii tempera, după aplicarea grundurilor, urma operaţia de aurire, care reprezenta un proces tehnologic minuţios, aceasta aplicându-se pe un strat de bolus roşu, care conţinea pigment ocru, pământ roşu, miniu, albuş de ou, săpun. Foiţele de aur erau aşezate pe această preparaţie înmuiată în alcool, după care erau finisate cu fildeş, alte tipuri de os sau pietre preţioase.

Pigmenţii folosiţi la tempera sunt mai numeroşi decât cei folosiţi la frescă, fiind excluşi doar cei sensibili la emulsiile folosite (pigmenţii de crom, de mangan, galbenul de Neapole).

În funcţie de emulsie, cea mai frecvent folosită a fost tempera de gălbenuş de ou, emulsionat în apă, uneori cu adaos de ulei şi răşini naturale. S-au folosit de asemeni unele reţete cu albuş de ou şi lapte de smochin. Alte adaosuri

întâlnite la tempera de ou mai sunt fierea de bou, vinul, esenţa de terebentină, oţetul şi glicerina.

O altă categorie este tempera de clei de piele, clei de iepure sau de gelatină.

Rezistenţa în timp a acesteia este mult inferioară temperei de ou datorită vulnerabilităţii biologice şi la umiditate a acestor cleiuri.

O a treia categorie este tempera de cazeină în care sunt incluse componente ca varul, cazeina, terebentina şi un ulei vegetal.

O ultimă categorie include tempera vegetală, având gumele vegetale componentă principală. Aceste gume sunt reprezentate de cleiurile de cireş, vişin, sau alţi pomi fructiferi. Această categorie s-a folosit în special la executarea miniaturilor pe hârtie sau pergament.

Verniurile folosite la tehnica tempera sunt cele care încep cu albuşul de ou, gelatina, lacurile pe bază de şelac ulei şi răşini naturale. Cele mai importante răşini naturale, folosite în fabricarea verniurilor au fost copalul, damarul, sandaracul, colofoniul, mastixul.

Pictura tempera este un conglomerat de componente mai mult sau mai puţin omogene, din punct de vedere al durabilităţii în timp. Este foarte important să cunoaştem durabilitatea în timp a acestor componente, ca şi vulnerabilitatea lor, acest lucru permiţându-ne să descifrăm corect apariţia în timp a degradărilor. Pierderea cea mai mică a calităţii unuia dintre dintre constituienţi duce inevitabil la determinarea degradării altora. De aceea, cu cât materialele folosite sunt mai omogene, cu atât opera va fi mai durabilă.

Cauzele degradării picturii tempera pot fi împărţite în multe categorii, funcţie de factorii determinanţi. Dar ca să înţelegem mai corect aceste fenomene complexe este bine să facem de la început o distincţie între termenii de degradare, deteriorare şi alterare. Potrivit tratatelor de specialitate, deteriorarea defineşte pierderea într-un anumit procent a calităţilor iniţiale ale componentelor din care se constituie opera.

Degradarea exprimă deja o pierdere însemnată a diferitelor elemente din opera de artă, fiind practic o fază avansată a deteriorării.

Alterarea defineşte diferite transformări fizico-chimice ale materiilor constitutive a operei în relaţie cu microclimatul.

Cauzele degradării picturii pot fi împărţite în două mari categorii:

– cauze interne, sau endogene, care ţin de calitatea materiilor componente ale operei, de felul cum au fost folosite şi deci de interacţiunea dintre ele;

– cauze externe sau exogene, care exprimă factorii de degradare apăruţi în urma relaţiei dintre obiect şi microclimat.

Aceste categorii de obicei se intersectează, sau se determină una pe alta, astfel încât, în descifrarea cauzelor degradării unei picturi, întâlnim o mare diversificare a înlănţuirii acestora.

Unul din primele mecanisme ale degradării picturii tempera este fenomenul îmbătrânirii. Acesta este un mecanism oarecum firesc şi este datorat unor factori multipli: influenţa microclimatului care determină evaporări, tensionări sau detensionări, ori factori fizico-chimici legaţi de polimerizări ale lianţilor, mecanismele deteriorărilor biologice, reacţii fotochimice.

Materialele constitutive ale icoanei au comportamente specifice: lemnul se închide la culoare, preparaţiile îşi pierd coeziunea şi devin sfărâmicioase, pigmenţii îşi schimbă tonurile, verniurile se îngălbenesc, se albesc, sau se îmbrunează. Umiditatea şi temperatura joacă un rol fundamental în procesul îmbătrânirii, pe al doilea loc situându-se radiaţiile luminoase.

Alături de mecanismul îmbătrânirii fireşti se pot adăuga degradări multiple cauzate de tehnica de autor, defectuasă, ca şi de intervenţii ulterioare necorespunzătoare care, cumulate, pot duce la pierderea ireversibilă a operei.

Degradarea suportului de lemn al icoanei capătă forme specifice, de la caz la caz. Orice suport lemnos, cu neglijabile diferenţe privind vechimea lui în timp, rămâne permanent un organism „viu", mai mult sau mai puţin sensibil la influenţele microclimatului. Panourile de lemn în funcţie de felul în care sunt alcătuite se pot încovoia, se pot fisura, sau micşora. Fisurile, crăpăturile sau fracturile, alte deformări sau schimbări dimensionale sunt în strânsă legătură cu sistemul de consolidare al fiecărui panou (traverse, tacheţi, încleieri), ca şi de însăşi modul de debitare a suportului respectiv. Şocurile mecanice şi intervenţiile ulterioare necorespunzătoare asupra panoului reprezintă elemente care de asemeni pot duce la fisurarea şi degradarea panoului în cauză. Alături de frecventele deformări sub formă de curburi regulate sau alte deformări neregulate, se întâlnesc multiple alte degradări ca: rosăturile, zgârieturile, loviturile, arsurile, alterările cromatice ale fibrei.

O grupă însemnată a degradărilor suportului o reprezintă cele biologice, care de obicei sunt legate direct de procentul de umiditate a microclimatului, care poate influenţa apariţia, menţinerea sau dezvoltarea agenţilor de biodeteriorare (ciuperci, mucegaiuri, insecte, rozătoare etc).

Degradările stratului pictural pot să apară din profunzime spre suprafaţă, sau de la suprafaţă spre suport. În general cele mai grave degradări apar dinspre suport spre suprafaţă, mai ales şi datorită faptului că orice degradare a suportului se transmite stratului pictural. Dar, de cele mai multe ori, degradările grundurilor şi implicit ale preparaţiei, decurg din alterarea lianţilor folosiţi la

grundurile respective. Liantul poate fi subiectul unui atac biologic sau al fluctuaţiilor temperaturii şi umidităţii. Toţi lianţii au un timp de îmbătrânire specific, acest mecanism ducând progresiv la fărâmiţarea şi pulverulenţa grundurilor. Degradările grundurilor pot apărea sub formă de cracluri timpurii sau de bătrâneţe, fisuri, desprinderi fără acces, desprinderi sub formă de acoperiş, alterări cromatice etc.

Grundurile reacţionează inevitabil şi la orice mişcare a panoului. Aceste mişcări duc la început la fisuri izolate, care treptat se îndesesc creând reţele specifice. Tehnica de autor poate determina de asemeni (prin cantităţi necorespunzătoare de clei în grund) cracluri specifice care atrag după sine şi deteriorări ale întregului strat pictural. Toate degradările grundului se transmit în cele mai multe cazuri şi celorlalte straturi, respectiv la pelicula de culoare şi verni. O serie de degradări ale peliculei de culoare apar funcţie de alterările liantului folosit sau de cele ale pigmenţilor în sine, ori ale combinaţiilor de pigmenţi. Aceste alterări por fi sub formă de înnegriri, decolorări, sau schimbarea nuanţelor şi tonurilor originare, în funcţie de calitatea amestecurilor folosite. Natura liantului ca şi grosimea stratului pictural au de asemeni o influenţă însemnată în apariţia unor alterări a peliculei de culoare. Îmbătrânirea liantului duce de obicei la îngălbeniri sau la întunecări ale tonurilor, ori la creşterea anormală a transparenţei peliculei de culoare, pierderea coeziunii liantului, atrăgând după sine alterări până la pulverulenţa peliculei picturale. Desprinderile fără acces, sub formă de acoperiş, de râuri, sau solzi, cojirile şi orice fel de desprindere a aderenţei peliculei de culoare, duc în cele din urmă la apariţia lacunelor, deci a pierderii integrale a unor porţiuni din stratul pictural.

Ca şi celelalte componente ale stratigrafiei operei picturale, pelicula de protecţie a unei picturi este direct influenţată de parametrii microclimatului şi de reacţiile celorlalte părţi componente ale picturii.

Îmbătrânirea verniurilor este inevitabilă, acest fenomen fiind mai scurt sau mai lung, funcţie de natura verniului, ca şi de contextul elaborării şi păstrării picturii. Îmbătrânirea verniului duce la întunecare, îngălbenire, craclare şi pulverulenţă. Atacurile biologice deteriorează de asemeni majoritatea verniurilor tradiţionale. Îmbrunarea, albirea, albăstrirea sau opacizarea verniurilor decurg din şocurile termice şi de umiditate sau din intervenţiile necorespunzătoare asupra operei de artă.

Am oferit aceste cunoştinţe generale asupra morfologiei unei picturi şi asupra mecanismelor şi tipurilor de degradare a ei, considerându-le cunoştinţe minime pe care trebuie să le posede un conservator sau chiar un deţinător de valori patrimoniale. Cu cât cei care deţin aceste valori vor avea cunoştinţe mai

detaliate asupra problematicii complexe care o pune protejarea unor astfel de valori, cu atât aceştia vor şti care este momentul în care trebuie să solicite ajutorul restauratorului, pentru stoparea unor degradări care pot avansa până la pierderea piesei respective.

3. Priorităţi şi principii generale ale conservării picturii. Sisteme moderne de conservare şi expunere ale operei de artă

O prioritate pentru conservarea nu numai a icoanelor, ci pentru întreg patrimoniu eclezial este continuarea şi finalizarea grabnică a inventarierii şi catalogării amănunţite a tuturor pieselor din biserici, mănăstiri, depozite sau muzee mănăstireşti. O dată cu întocmirea unor fişe de evidenţă şi de conservare, pentru fiecare piesă în parte, se va putea efectua apoi şi o listă corectă de priorităţi a necesităţii intervenţiilor de conservare activă sau de restaurare. Doar în acest fel se va putea da curs salvării de la distrugeri ireversibile, a unor piese, deseori cu caracter de unicat.

În fiecare sit eclezial, fiecare depozit sau muzeu, trebuie să se urmărească menţinerea pieselor pictate într-o stare cât mai apropiată de cea iniţială.

În aceste aşezăminte trebuie să-şi desfăşoare activitatea conservatori de specialitate, care să urmărească profilaxia proceselor de degradare, pentru stoparea unor fenomene de alterare, precum şi evitarea unor efecte periculoase şi dăunătoare cauzate de abordarea fără competenţă a unor iniţiative de „conservare" sau chiar de „restaurare".

Considerăm deci nu numai o prioritate stringentă, ci o necesitate de mare urgenţă, angajarea unor conservatori cu studii de specialitate în domeniu, în toate centrele, situri, mănăstiri, depozite, care deţin valori de patrimoniu şi nu au angajaţi în această specialitate. Nu putem periclita în continuare starea de conservare şi aşa destul de precară a patrimoniului naţional, cu acţiuni şi iniţiative empirice.

O altă prioritate este depozitarea şi expunerea corectă a obiectelor de patrimoniu. În cazul când situl eclezial sau biserica nu posedă un spaţiu special construit şi amenajat în scopul depozitării icoanelor, conservatorul care se ocupă de protejarea patrimoniului din situl respectiv va trebui să urmărească menţinerea în spaţiul de depozitare a unui microclimat cu parametri constanţi ai temperaturii şi umidităţii.

Aceşti parametri de temperatură şi umiditate trebuie menţinuţi constanţi cu ajutorul instalaţiilor de aclimatizare, acest lucru fiind esenţial pentru protejarea picturii catapetesmelor sau a picturilor murale.

Dacă biserica ori situl eclezial nu posedă instalaţii de aclimatizare, este necesar cel puţin să fie asigurată încălzirea centrală proprie pe timp de iarnă şi efectuarea lucrărilor de drenaje şi înlăturare a umidităţii în porţiunile cu igrasie a zidurilor.

Nu se vor aşeza în apropierea iconostaselor sau a altor icoane mobile, surse puternice de iluminat, încălzit, elemenţi de calorifer etc. Pentru protejarea picturii sursele de iluminat nu trebuie să depăşească 150-200 de lucşi.

Icoanele care sunt într-o anumită stare de degradare şi cu atac biologic activ, se vor depozita în încăperi separate pentru a fi supuse tratamentelor biologice şi de consolidare profilactică. Aceste tratamente vor fi executate numai de către specialişti atestaţi în domeniu.

Este mult mai periculos să se execute unele operaţii de consolidare sau orice alte operaţii de restaurare sau conservare activă, de către persoane neavizate. S-au întâmplat din nefericire şi poate încă se mai întâmplă ca unele icoane sau chiar catapetesme întregi, să suporte tratamente total necorespunzătoare, unde s-au folosit metodologii greşite de intervenţie, substanţe cu caracter ireversibil, sau concentraţii necorespunzătoare.

Aceste intervenţii periculoase au agravat şi mai mult starea pieselor respective, ducând în unele cazuri la pierderea ireversibilă a unora.

Condiţiile microclimatice optime, în care pictura nu este afectată sunt: umiditatea relativă trebuie să se menţină între 50-60%, valorile de temperatură între limitele de 1-18 grade C, trebuie să se menţină la un prag constant cu variaţii admise de maximum 3-4 grade, corelată desigur cu U.R.

De asemeni este necesară evitarea expunerii picturii razelor ultraviolete ca şi razelor infraroşii, lucru care se poate rezolva prin ecranarea surselor de iluminat sau a geamurilor.

O importanţă deosebită o au măsurile care se iau în vederea transportului pieselor de pictură, al icoanelor, sau altor piese policrome, cât şi însăşi mânuirea lor cu diverse ocazii. Cei care manevrează icoanele într-un depozit, sau în săli muzeale, vor purta mănuşi adecvate, orice transport sau circulaţie a pieselor, făcându-se cu mijloace care asigură protecţie şi securitate maximă. Ambalarea unei picturi în vederea unui transport mai lung, se va face în raport cu particularităţile obiectului pictat şi cu proprietăţile sale fizico-mecanice, urmărindu-se asigurarea unei protecţii depline împotriva unor factori de risc, ca: variaţiile de umiditate, pătrunderea lichidelor şi gazelor, şocuri şi trepidaţii, degradări mecanice.

Ambalajul trebuie executat de o persoană specializată în domeniu, care va folosi materiale neutre din punct de vedere chimic, fiind de asemeni rigide şi

rezistente pentru evitarea şocurilor mecanice. Ambalajul va fi de asemeni etanş şi impermeabil şi va asigura o izolare termică eficientă, aşa încât la o diferenţă de temperatură de 20-30 grade C, în interiorul containerului temperatura să nu se modifice cu mai mult de 1-2 grade.

Depozitarea icoanelor trebuie făcută în încăperi cu un microclimat constant, aşezate în rasteluri special confecţionate. Rastelurile pot avea rafturi culisante, iar panourile pictate vor fi aşezate cu faţa în sus şi acoperite cu hârtie neutră. Menţinerea parametrilor de umiditate relativă în anumite spaţii mai restrânse se poate obţine prin folosirea silicagelului binecunosut care se poate amesteca cu un sortiment de silicagel cu indicator propriu de saturaţie, în proporţie de 10 %. În acest fel se obţine un amestec care poate indica saturaţia avertizându-ne asupra momentului în care este necesară regenerarea. Un nou sortiment, mult mai performant, propus de firma Fuji Davison este produsul numit ART-SORB, care are o capacitate de cinci ori mai mare decât silicagelul de densitate normală.

ESEU DESPRE COMPOZIŢIA IMAGINII EUHARISTIEI

Lector Dominte Georgeta-Merişor
Facultatea de Teologie Ortodoxă, Iaşi

Euharistie, imagine, compoziţie. E o matrice bazată pe trei noţiuni al căror înţeles şi mesaj apare concomitent în variate realizări iconografice creştine.

Arta acestora, unitară în esenţă şi diversă în aspectele ei vizuale din Est sau din Vest îşi află sursa în Vechiul şi Noul Testament ca şi în tradiţiile Bisericii. Conştientizăm astfel că, în decursul timpului, transpunerea scrierilor în imagini a înlesnit credincioşilor perceperea şi înţelegerea mai profundă a ritualurilor ecleziale.

Euharistie, imagine, compoziţie. Vom expune mai întâi o definire succintă a lor pentru ca fiecare să putem încerca a ne imagina cum se creează acea trăsătură a unor legături care, în final, oferă opera de artă religioasă, şi către privirea noastră contemplativă nu numai spre trăirea în credinţă. Astfel, aflând mesajul transcendent, căutăm a înţelege şi câte ceva din acel efort omenesc de a fi exprimat respectivul mesaj prin forme de redare vizuală cât mai adecvate.

E o invitaţie de a vedea în cuvinte, imagini, în imagini, cuvinte şi în relaţiile ce le structurează ansamblul, truda căutărilor compoziţionale.

Euharistie, imagine, compoziţie. Un drum al rememorărilor şi al înţelesurilor desprinse din ele, o punte perpetuă între trecut şi viitor, ştiind că orice prezent e dator permanent să-şi amintească dar şi să anticipe. Deci, să-şi caute rădăcinile şi să-şi prefigureze fructele seminţelor care vor rodi doar dacă se vor ancora şi transforma la rândul lor, în rădăcini.

> Euharistia sau Sfânta Împărtăşanie este una dintre cele şapte taine (sacramente) ale creştinismului, instituită de Iisus Hristos la Cina cea de Taină. Luând pâine şi binecuvântând, Mântuitorul a frânt-o şi dând-o ucenicilor a zis: „Luaţi, mâncaţi, acesta este Trupul meu, care se frânge pentru voi... Aceasta să faceţi spre pomenirea Mea" (*Lc* 22,19; *1Cor* 11,24). Dând şi vin ucenicilor a zis: „Acest pahar este Testamentul cel Nou, întru Sângele Meu care se varsă pentru voi" (*Lc* 22,20)[1].

[1] Ioan MIRCEA, *Dicţionar al Noului Testament*, IBMBOR, Bucureşti 1995.

Să ne amintim că atât pâinea cât şi vinul, ca rezultate ale unor transformări, au la originea lor, seminţe. Acestea pot fi considerate un fel de matrici, care, prin autosacrificiu renasc în continuitatea ce o determină. Ulterior aceleaşi daruri de la Cina cea de Taină, pâinea şi vinul, sunt date credincioşilor, Taina Sfintei Împărtăşiri prefăcându-le prin Duhul Sfânt „în trupul şi sângele Domnului în timpul rugăciunii preotului şi a comunităţii"[2]. Astfel, prin jertfa sa, Iisus Hristos ajunge la fiecare din cei care îl primesc, reunindu-i în credinţă.

„Rugăciune de mulţumire", Euharistia este taină fundamentală a creştinismului căci

> indică împărtăşirea de cele spirituale şi cereşti din învăţăturile mântuitoare, harul şi darurile Sfântului Duh, până la împărtăşirea cu Sfintele Taine şi cu Hristos euharistic etc. Sfântul apostol Pavel foloseşte termenul acesta cel mai mult şi în expresii diferite. Sfântul evanghelist Luca aminteşte cele patru elemente ale cultului primar spunând: „Şi ei stăruiau în învăţătura apostolilor şi în împărtăşire, în frângerea pâinii şi în rugăciuni" (*Fap* 2,42). Centrul acestui cult era „împărtăşirea" care, pe lângă harul ei deosebit, contribuia la înfrăţirea sau unitatea şi solidaritatea tuturor membrilor Bisericii, care se simţeau „inimă şi un suflet" (*Fap* 4,32) în acelaşi Duh. Taina Sfintei Euharistii, jertfă nesângeroasă, repetă jertfa sângeroasă a Domnului de pe Cruce. În jertfa euharistică de pe Sfânta Masă, Mântuitorul Hristos este pururea prezent şi real, cu trupul cu care s-a născut, a pătimit, a înviat şi s-a înălţat la cer.
>
> Eficacitatea acestei Taine asupra celor ce au primit mai întâi Taina Botezului şi a Mirungerii, iar la cei maturi, şi a Pocăinţei (Spovedaniei), este arătată de Mântuitorul însuşi: „Cel ce mănâncă Trupul Meu şi bea Sângele Meu (în Sfânta Împărtăşanie sau Euharistie), are o viaţă veşnică şi Eu îl voi învia în ziua cea de apoi" (*In* 6,54). Prin ea, (prin Taina Sfintei Euharistii), ne încorporăm deplin Bisericii şi devenim concorporali cu Hristos, Care ne hrăneşte şi sălăşluieşte în noi[3].

În arta paleocreştină Euharistia este întâlnită ca fiind reprezentată prin forme simplificate şi simbolice: viţa de vie, pâinea, peştii. Tot din vechime, în catacombe sau în diferite mausolee, aflăm unele scene care îl reprezintă pe Iisus Hristos ca fiind înconjurat de apostoli, la masă, deşi nu se poate spune că este vorba despre Cina cea de Taină.

Euharistia poate fi considerată ca un ax, atât pentru Noul cât şi pentru Vechiul Testament. Prefigurări ale jertfei Mântuitorului întâlnim în Vechiul

---

[2] Ioan MIRCEA, *Dicţionar al Noului Testament*.

[3] Ioan MIRCEA, *Dicţionar al Noului Testament*.

Testament, în jertfa lui Abel şi în jertfa lui Melchisedec ori în jertfa lui Abraham şi chiar după unele consideraţii şi în Rugul lui Moise.

Din Noul Testament şi tradiţia Bisericii aflăm scenele reprezentând momente anterioare şi ulterioare Cinei de Taină, majoritatea cu minuni şi semnificaţia de dăruire; Înmulţirea pâinilor şi peştilor ca şi Preschimbarea apei în vin la Nunta din Cana Galileii, Spălarea picioarelor apostolilor, Împărtăşirea apostolilor...

Reprezentări vizuale diferenţiate stilistic mai sunt în Estul şi Vestul Europei şi pentru Patimile Mântuitorului (Sărutul lui Iuda, Rugăciunea din grădina Ghetsemani, Judecata lui Isus Hristos, Drumul Calvarului ş.a., scene anterioare Răstignirii. Această jertfă supremă (care explică cuvintele adresate apostolilor de către Iisus Hristos cu destul timp înainte de petrecerea faptelor), aminteşte credincioşilor la fiecare împărtăşanie a lor, că ea, jertfa, este o dăruire de sine a Mântuitorului, prefigurată prin pâinea şi vinul dăruite la Cina cea de taină. Astfel, nici un moment biblic nu mai este punctual, ci se leagă de celelalte, şirul format explicând şi sensul de derivare şi continuitate al programului iconografic vizualizat în bisericile răsăritene.

Evoluţia şi desfăşurarea reprezentărilor prin imagini ale Euharistiei se pot observa într-un parcurs relativ îndelungat, de la reperele simbolice ale artei paleocreştine până la aspecte vizuale din ce în ce mai complexe şi variate; diversele perioade ale Artei bizantine şi evului mediu, Renaşterea, Barocul, Neoclasicismul ş.a., aduc până în zilele noastre o bogăţie de stiluri şi modalităţi vizuale care permanentizează Euharistia ca principiu diriguitor. În plus, prin Taina Sfintei Împărtăşanii, artistul ce-şi propune să reprezinte o tematică biblică, primeşte acea energie stimulatoare care-i instaurează o benefică stare de echilibru şi armonie, indiferent de vicisitudinile unui context sau altul. Iconarul întâi se roagă şi se împărtăşeşte şi apoi, cu sufletul plin de cele sfinte, purcede la realizarea imaginii.

Provenind din latinescul *imago* – reprezentare, noţiunea de imagine apare definită drept „decupaj concret al experienţei sensibile actuale sau actualizate, investit cu noi semnificaţii, primite mai ales de la forma plană (topologică) sau în spaţiu (tensională) pe care o creează un anumit artist, pictor desenator, sculptor etc. Este vorba aici de imaginea receptată de privitor şi de felul cum acesta o înţelege şi o simte la un moment sau altul, în funcţie de acumulările ideatice, de cunoştinţele dobândite dar şi de trăirile proprii.

Aceeaşi imagine poate fi privită diferit pe parcursul înaintării în vârstă, mai ales în registrul laic, în cel religios ea trebuind să susţină permanent prin aspect, prin felul structurării sale, sensul temei sau subiectului vizualizat. Astfel

„hrănită de gândirea plastică”[4], imaginea este sinonimă şi cu iconicul, „configuraţia, forma totală, viziunea”[5] propusă de cel care o realizează. În acest sens ea poate fi şi „produsul exclusiv al imaginarului, al fanteziei, fără concursul memoriei”[6] nu numai vedere sau prelucrare a realităţii. „A spune că imaginea este întotdeauna imagine a ceva, nu înseamnă a spune că imaginea este reproducerea unui lucru, copia sau facsimilul său”[7]. Deci, în artele vizuale, „deosebită de obiect şi de motiv, imaginea figurativă este produsul calculat, voit, al unei organizări materiale şi în acelaşi timp intelectuale a câmpului figurativ. Ea nu se identifică cu semnele folosite pentru a o fixa pe un suport, ea este în imaginar, constelantă şi în acelaşi timp structurantă, întrupând produsele semnificative ale unei activităţi mentale în devenire”[8]; această situaţie, existentă şi în arta religioasă, relevă că „de fapt”, termenul de imagine desemnează realităţi diverse.

Referindu-ne exclusiv la planul picturii, nu trebuie să confundăm imaginea mentală formată în spiritul artistului şi transmisă mai mult sau mai puţin intactă spiritului spectatorului – cu imaginea figurativă.

Aceasta din urmă are caracterul unei vehicul; ea este, ca să spunem aşa, un releu între spiritul pictorului şi cel al spectatorului. Imaginea este alcătuită din numeroase elemente care corespund unor grade diferite de realitate; prin definiţie, aceste elemente sunt susceptibile să intre în multiple combinaţii unele cu altele, de unde rezultă că numărul interpretărilor adevărate ale imaginii este nedeterminat. Imaginile constituie unul din sistemele mentale, şi în acelaşi timp generatoare de opere – în care putem distinge urmele gândirii în act. Prin opera de artă nu descoperim niciodată un decupaj stabil al universului, nu ne aflăm la acelaşi nivel cu Natura, ci cu Spiritul omului”[9].

„Întemeindu-ne pe tot ceea ce a agonisit de-a lungul veacurilor arta care a vrut să slujească omul, vom crea imaginile în care ceilalţi oameni vor găsi hrana spirituală, îndemn necontenit la depăşire”[10].

---

[4] Ion N. ŞUSALĂ – Ovidiu BĂRBULESCU, *Dicţionar de artă. Termeni de atelier*, Sigma, Bucureşti 1993.

[5] Ion N. ŞUSALĂ – Ovidiu BĂRBULESCU, *Dicţionar de artă...*

[6] Ion N. ŞUSALĂ – Ovidiu BĂRBULESCU, *Dicţionar de artă...*

[7] Luigi PAREYSON, *Estetica. Teoria formativităţii*, Univers, Bucureşti 1997.

[8] Pierre FRANCASTEL, *Figura şi locul*, Univers, Bucureşti 1971.

[9] Pierre FRANCASTEL, *Figura şi locul*.

[10] Eugen SCHILERU, *Preludii critice*, Meridiane, Bucureşti 1975.

> Dar, pentru a crea imagine este nevoie de compoziţie, „modalitate specifică de structurare a elementelor unei opere de artă astfel încât să (se) formeze un ansamblu omogen, echilibrat, indestructibil, capabil să transmită privitorului ideea şi emoţia artistului. Compoziţia include preocupări pentru selecţia, proporţionarea, distribuirea şi corelarea elementelor, dar nu se reduce la o simplă însumare a acestora, ci vizează crearea unei unităţi coerente, în care s-a produs o schimbare calitativă.
> Într-o asemenea totalitate diversele părţi constituie şi păstrează identitatea, dar nu mai rămân disparate, ci par reunite printr-o forţă internă; ca atare, a elimina un element oarecare dintr-o compoziţie înseamnă o dezechilibrare până la dislocare. Ca principiu ordonator, la baza unei compoziţii figurative sau nonfigurative stă aproape întotdeauna contrastul[11].

În Cina cea de Taină, contrastul, în primul rând ideatic, este evident. Iisus Hristos se dăruie dăruind pâinea şi vinul, iar Iuda, lacom, îl trădează pentru o insignifiantă recompensă materială; un moment de pierdere a credinţei îl supune pe Iuda forţelor negative, alunecare de altfel regretată ulterior, când plin de remuşcare, Iuda îşi curmă singur zilele, greşind din nou faţă de Tatăl Ceresc.

În imaginea Cinei de Taină, în acelaşi spaţiu plastic se compun antinomiile. Reprezentarea vizuală a lor include sublinierea unei aparente relaţii de legătură (sărutul prefăcut al lui Iuda dat Mântuitorului), de fapt semn de recunoaştere pentru prinderea lui Iisus.

Contracararea falsei unităţi formale a personajelor apare prin exprimarea disjuncţiei trăirilor, prin contrastul expresiilor chipurilor, gesturilor, cromaticii, veşmintelor etc. În ortodoxie, frontalitatea reprezentărilor predomină, ea fiind modalitatea de vizualizare a sfinţeniei. Profilul e pentru cei ce nu au ajuns la asemenea stadiu, ca şi pentru cei decăzuţi. În Cina cea de Taină, sau în scena Sărutului, doar Iuda apare vizualizat din profil. Într-o imagine, pentru acelaşi timp şi spaţiu, se exprimă concomitent dar cu mijloace vizuale diferite, cinstea, puritatea, şi prefăcătoria, josnicia.

Principiul structurii este deci contrastul. Există însă compoziţii create şi pe analogie (nu numai pe contrast), modalităţile plastice nefiind întotdeauna sinonime în acest sens cu natura şi structura subiectului reprezentat. Deci, cu alte cuvinte, în cadrul unei imagini, compoziţia (de la latinescul *compositio* – aranjament, compus) este „unitate a formelor (semne iconice sau abstracte) şi a spaţiilor (intervale) dintre ele”[12].

---

[11] Liviu LĂZĂRESCU, ed., *Dicţionar de artă*, I, Meridiane, Bucureşti 1995.
[12] Ion N. ŞUSALĂ – Ovidiu BĂRBULESCU, *Dicţionar de artă*...

Iniţial, această unitate este „obţinută aparent spontan, pe baza unei idei plastice de dispunere ordonatoare, în funcţie de o anumită întindere spaţială (cu două sau cu trei dimensiuni), de potenţele expresive ale materialelor (structură superficială, cromatică etc.), de instrumentele şi procedeele tehnice întrebuinţate, de sensibilitatea artistică, de nivelul profesionalizării artistului privind „gramatica" mijloacelor de expresie (de limbaj) şi tehnice, de cultură vizuală şi implicit de dotarea şi inteligenţa sa plastică (topologică sau tensională).

Unitatea şi echilibrul, marile probleme ale compoziţiei sunt asigurate în principal de:

– modul esenţial de organizare a spaţiului plastic prin subordonare (dominanţă) sau prin coordonare ritmică, pornind de la detalii la ansamblu sau invers, generalizând o anumită analogie sau un anumit contrast liniar ori coloristic, geometria acestei dispuneri devenind, în final, „secretă", dar expresie inerentă a apartenenţei artistului la una din cele două viziuni fundamentale ale imaginarului;

– valorificarea reciprocă, de vecinătate sau la distanţă, a formelor, în virtutea reacţiilor dintre ele, după caracterul, întinderea, poziţia sau factura tratării lor; tensiunile vizuale dintre ele vor asigura forţa de expresie a ideii plastice de la care s-a pornit sau care s-a ivit pe parcursul elaborării (formării)[13].

> Este cu neputinţă să combini perfect două lucruri fără un al treilea; între ele (două), trebuie să existe un element de legătură. Şi nu există o legătură mai desăvârşită decât aceea care face – din ea însăşi şi din lucrurile pe care le uneşte – un singur şi acelaşi tot[14].

În cazul compoziţiei Euharistiei în iconografia creştină, a trăi concomitent în cuvânt şi imagine de pe poziţia celor care le structurează pe acestea, înseamnă a transmite către cei care recepteează acea creaţie a legăturii indisolubile dintre subiect (Euharistia), obiect (imaginea ei) şi acţiunea artistică ce le uneşte (compoziţia plastică).

Asimilându-le pe toate cele enunţate, (deoarece este definită drept şi lucrare de artă care înfăţişează personaje reunite printr-o „acţiune comună"), compoziţia religioasă, (alături de cea istorica, mitologică, de gen etc.) poate fi realizată bidimensional (grafic, pictural, decorativ) sau tridimensional (sculptural), până chiar la implicarea duratei şi mişcării în operă (cinetic).

---

[13] Ion N. ŞUSALĂ – Ovidiu BĂRBULESCU, *Dicţionar de artă...*

[14] PLATON, *Timeu*, citat din *Sec XX* nr. 11-12 (1973) 129.

Materialele şi mijloacele de lucru folosite determină înscrierea compoziţiilor în una sau alta din secţiunile artelor vizuale (grafică, pictură, sculptură, arte decorative, arte cinetice). Cele din registrul plastic cuprinzând realizări artistice de la miniatural până la monumental şi au diferenţiate modalităţile de reprezentare a temei Euharistiei în funcţie de dogma căreia i se subscriu.

De fapt, permanent, unitare în esenţă şi diversificate în aspect, liturghiile creştine ne exprimă aceeaşi Taină a Euharistiei prin specificurile proprii cultului ortodox şi cultului catolic.

În aceeaşi măsură, imaginile iconografice, fiind iniţial generate de o unică sursă de inspiraţie, Biblia, îşi variază doar ulterior şi formal aspectul prin caracteristici plastice, diversificate imagistic.

Pentru exprimarea Euharistiei acestea rămân în structura lor constitutivă în relaţie cu semnificaţia Cinei de Taină, momentul ce va crea o răscruce în existenţa fizică, de om, a Mântuitorului, faţă de cea a Apostolilor, dar şi va permanentiza a sa fiinţare în oricine se va împărtăşi cu Sfintele Daruri, pâinea şi vinul, transformate în cadrul Liturghiei în Trupul şi Sângele Mântuitorului prin invocarea dumnezeirii.

„Pentru a transmite mesajul încredinţat ei de Cristos, Biserica are nevoie de artă. În realitate, ea trebuie să facă perceptibilă, ba chiar şi mai mult, fascinantă pe cât posibil, lumea spiritului, a invizibilului, a lui Dumnezeu”[15].

„Manifestări ale simţului credinţei la creştini şi ale nuanţelor teologiei şi catehezei în diferite epoci din Istoria Bisericii”[16], operele de artă religioasă apar mai puţin dependente de anumite canoane de reprezentare în spaţiul catolic faţă de cel ortodox. Aici, permanenţa unor anume structurări iconografice, asigură atât continuitatea modelelor iniţiale cât şi o căutare interiorizată spre aprofundarea spiritualizării imaginii. Icoana se deschide înăuntru, nu înafară, nu ne restituie realitatea, ci o sublimează; devenind inversă, perspectiva aduce în cadrul imaginii asocieri de unghiuri de vedere diferite; ca şi anonimul iconar, cel care se roagă şi priveşte, este atras de un spaţiu intangibil fizic, pornind de la „icoana nefăcută de mână”. În viziunea expusă prin imagine, credinciosul ortodox păşeşte cu sufletul, datorită credinţei sale în bucuria şi lumina emanate, cu sfinţenie.

---

[15] IOAN PAUL II, *Scrisoare către artişti*, Presa Bună, Iaşi 1999, 12, citat de Antonio PERERA, „Euharistia în arta creştină”, în *Euharistia în viaţa Bisericii*, ed. Wilhelm DANCĂ, ARCB, Bucureşti 2000, 149.

[16] IOAN PAUL II, *Scrisoare către artişti*.

Este chemarea către transcendenţă. Este şi diversitate în unitate, căci icoanele şi alte valori de cult au totuşi amprenta contextului şi autorilor care le-au realizat.

Arta religioasă de sorginte catolică, mai apropiată de exprimările naturii umane, dezvoltă un registru mai extins de reprezentări vizuale; ele se situează în relaţie directă cu posibilităţile noastre de a percepe şi a reda racordurile la schimbările ce se produc în sens cultural-artistic. În tablourile religioase, perspectiva, preponderent conică, urmăreşte să simuleze realitatea, artiştii reprezentând sfinţenia spre care tindem prin iluzia creată de cele ce par că pot fi atinse. Fiecare află în sine şi în credinţa ce îl înalţă, expresia proprie pentru aceleaşi subiecte creştine. Totuşi unitatea polarizează diversitatea, căci oricâte maniere de abordare ar exista şi oricâte înţelesuri s-ar desfăşura, matricea ce le determină este aceeaşi.

A ierarhiza valoric direcţiile de reprezentare iconografică, înclinând balanţa fie într-o parte, fie în alta, ar presupune să ignorăm istoria sau să tindem către uniformizare ori absorbţie şi să susţinem cu fervoare, fiecare din unghiul său de vedere, că adevărul vizual aparţine doar de perimetrul propriu.

A avea receptivitate cât mai multă faţă de tot ceea ce truda omenească susţinută de credinţă a realizat valoros în decursul timpurilor, a încerca să înţelegem şi de pe alte poziţii decât cele stricte ale unei anumite individualizări sau domeniu de activitate, sunt atitudini ce pot aduce de la sine un real folos tuturor, iar ucenicului pictor, un cumul de cunoştinţe pentru o bază bine structurată, favorizată de experienţe plastice multiple care oferă în continuare învăţăminte utile tuturor celor doritori de cunoaştere.

În acest sens vom alătura într-o succintă înşiruire informativă doar câteva exemplificări privind iconografia specifică Euharistiei, vizualizată în cadrul expunerii prin 132 de imagini grupate pe trei secţiuni: reprezentări din epoca paleocreştină până în contemporaneitate (înainte de schisma Bisericii şi apoi dintre cele aparţinând cultului catolic), reprezentări din spaţiul ortodox extraromânesc, (arta bizantină şi ecourile ei în timp), şi realizări artistice plastice ortodoxe şi catolice reprezentând Euharistia pe teritoriul ţării noastre.

Referitor la reprezentările ortodoxe, conform „Erminiei picturii bizantine” a lui Dionisie din Furna, aflăm că se prevăd pentru Cina cea de Taină, următoarele indicaţii:

> Casă şi [într-însa] masă cu pâini pe ea, şi blide cu bucate şi o cană cu vin şi un pahar lângă ea. Şi Hristos, împreună cu [cei doisprezece] apostoli, şezând la masă. Şi înspre partea stângă, la pieptul Lui, fiind culcat Ioan, iar înspre

> partea cea dreaptă, Iuda (fără nimb) întinzându-i mâna la blid şi uitându-se către Hristos.

Prevăzute la ciclul Patimilor aceste lapidare fraze nu presupun detalii conform cărora s-ar induce o eventuală îngrădire privind felul reprezentării plastice. Prin tradiţie însă, modelele devenind scenele din perioadele de glorie ale artei bizantine, s-au copiat respectivele exemple, deoarece canoanele Bisericii Ortodoxe indicau menţinerea lor.

În *Dicţionarul Noului Testament*, pr. dr. Ioan Mircea menţionează că „Cina cea de Taină" sau „Cina Domnului" este ultima masă sau cina luată de Iisus Mântuitorul cu ucenicii Lui, înainte de Paştile Iudeilor şi înainte de a fi vândut, prins şi răstignit". La această cină (diferită de celelalte nouă enunţate în Biblie), „Satana a pus în gând lui Iuda să-şi vândă învăţătorul" (*In* 13,2-4).

Privitor acum la reprezentările vizuale, ca temă de observaţie putem alege felul şi poziţiile în care apare Iuda în iconografia ortodoxă şi în cea catolică.

În *Dicţionarul de teologie ortodoxă*, pr. prof. dr. Ion Bria remarcă faptul că „Euharistia reactualizează jertfa unică a Noului Legământ, adusă odată pentru totdeauna de Marele Arhiereu Iisus Hristos, care nu a cruţat viaţa Sa, ci S-a dat preţ de răscumpărare pentru noi" (*Evr* 8,6; 9,24-25; *Col* 1,4), „ca un miel nevinovat spre junghiere S-a dus", „jertfa Sa are nu numai un aspect restaurator, de răscumpărare, ci reprezintă trecerea de la moarte la viaţă, «de la nefiinţă la fiinţă» (sfântul Ioan Hrisostom). De altfel, Euharistia nu se celebrează în ziua instituirii ei (Sfânta şi Marea Joi), înainte de răstignire, ci în ziua Învierii ca retrăire a Paştelui Noului Testament". Toate acestea explică nedramatismul tratării plastice a Cinei de Taină, reprezentările ei nefiind realizate cu contraste tensionante şi dinamică evidentă a compoziţiei. Aspectele Cinei de Taină cheamă mai degrabă către introspecţie, către meditaţie, închizând compoziţia spre exterior şi conducând atenţia către Iisus Hristos ce devine astfel centrul compoziţional, indiferent de localizarea sa în cadrul lucrării. Astfel, sunt de asemenea de observat realizările ortodoxe şi catolice ale Cinei de Taină, pentru că poziţionarea şi tratarea plastică a Mântuitorului oferă un context larg consideraţiilor stilistice.

În acest sens, în *Iconografia artei bizantine şi a picturii feudale româneşti*, regretatul şi reputatul istoric de artă şi om de cultură I.D. Ştefănescu, arată că izvorul reprezentărilor Euharistiei „e în evanghelia lui Matei" (26,20-20).

Evanghelistul Marcu povesteşte rezumat lucrurile în capitolul 24 (17-26). Luca dezvoltă povestirea în capitolul 22 (7-25). Ioan descrie spălarea picioarelor înaintea Cinei, şi stăruie asupra denunţării trădării lui Iuda de către Iisus.

Din evanghelia lui Matei s-a inspirat pictorul din Sant'Apollinare Nuovo (Ravenna, sec. al VI-lea). Masa în formă de potcoavă, este încadrată pe laturi, în faţă şi pe primul plan, de o balustradă scundă (cancel) sculptată, se pare, în marmoră. E acoperită de o pânză brodată şi poartă un vas cu doi peşti. Hristos, cu capul încins de nimbul cruciger şi înveşmântat în mantie antică se vede aşezat în stânga mesei, la locul de cinste „in cornu dextro".

Apostolii, rânduiţi îndărătul lui Cristos şi de cealaltă parte a mesei, stau pe jumătate culcaţi, ca şi Cristos, potrivit modei antice. Cristos vorbeşte; gestul lui subliniază înţelesul cuvintelor prin care denunţă trădarea lui Iuda; pictat „in cornu sinistro" acesta îşi ascunde faţă. Apostolii uimiţi s-au tulburat adânc, privesc spre Cristos sau spre Iuda. Din secolul al IX-lea până în secolul al XV-lea, în răsăritul şi apusul Europei, masa e pictată rotundă. Cristos ţine în mână o pâiniţă rotundă şi uneori un potir. Bizantinii îl arată pe trădător, potrivit relatării Evangheliei, cu mâna în farfurie; în Răsărit, acesta vorbeşte. În sec. al XIV-lea şi al XV-lea ne întâmpină inovaţiile. Apostolii sunt în jurul mesei, iar Cristos e în mijlocul apostolilor".

În *Învierea şi Icoana*, Michel Quenot aminteşte de „legătura indisolubilă între Cină şi Euharistie. Hristos, care apoi S-a înălţat la cer şi şade de-a dreapta Tatălui este acelaşi cu cel ce astăzi îşi dă trupul Său ca hrană. Această unitate iese în evidenţă în iconografia care, în armonie cu textele liturgice, se dezvoltă începând cu sec. al VI-lea pentru a-şi atinge deplina maturitate după criza iconoclastă, în perioada dintre sec. al IX-lea şi al XI-lea". Pe perete, de multe ori, compoziţia Cinei de Taină se adaptează arhitectonicii existente; conform includerii în programul iconografic, scena apare astfel încadrată în dreptunghiuri şi semicercuri sau chiar în sferturi de cerc. Într-un asemenea ultim format se structurează şi întreg subiectul compoziţiei Euharistiei realizat în tehnica frescei pe la 1106 în Biserica Maica Domnului din Asinos, Cipru.

Şi-aici Iisus Hristos este plasat în stânga, în zona cea mai extinsă pe înălţime; cu dreapta, Mântuitorul binecuvântează iar în mâna stângă ţine un *rotulus*. Pe masa semicirculară, precum un ochi imens deschis spre cer, se află un peşte enorm într-un vas supraînălţat (cu picior), două pocale mici de o parte şi de alta şi treisprezece pâinişoare pentru toţi cei dimprejurul mesei. Iuda e cu mâna întinsă peste masă, iar apostolii formează cu busturile lor un şir semicircular ca parte dintr-un inel, ce porneşte dinspre nimbul Mântuitorului şi se întoarce tot spre El, prin cei doi apostoli figuraţi în poziţie şezândă, la baza mesei, în dreapta.

E de remarcat şi frontalitatea feţelor tuturor, cu excepţia celei a lui Iuda, care apare din profil, fapt ce denotă neprimirea sfinţeniei de către acesta.

Alteori, într-o icoană din sec. XV-XVI, provenită de la Catedrala Sfânta Sofia din Novgorod, scena Cinei de Taină este doar un sfert dintr-un întreg ansamblu compoziţional care reuneşte în acelaşi cadru Spălarea picioarelor apostolilor, Rugăciunea din grădina Ghetsemani şi Prinderea lui Iisus de către ostaşi. Înscrisurile ample, evidente, echilibrează cromatic circuitul roşului în întreaga suprafaţă a icoanei, realizată atât prin contraste valorice (deschisuri şi închisuri) şi cromatice (nuanţe reci şi calde) cât şi prin cele care pun în evidenţă formele faţă de fond, opunând suprafeţele vibrate grafic - decorativ celor calme, unghiularităţilor, curbelor, ca şi poziţii şi atitudini ale persoanelor sfinte reprezentate.

Înscrisă în secţiunea superioară şi din dreapta a icoanei, Cina cea de Taină, îl prezintă pe Mântuitor cum închide dinspre dreapta cadrul scenei, fiind orientat dintr-o poziţie şezândă, dar extinsă frontal, către masa albă, în formă de elipsă.

Pe ea se află două cupe mari, diferenţiate ca formă. Cupa pe rotunduri are bucăţile de pâine spre care se apleacă Iuda. Cupei de formă hexagonală i-ar corespunde vinul. Apostolii, stând apropiaţi, înconjoară de jur împrejur masa, cei din plan apropiat discutând doi câte doi. Apostolii din plan secund păstrează aceleaşi proporţii, nu sunt micşoraţi conform unei reale perceperi ce se reprezintă de obicei prin perspectiva conică. Ca şi în alte icoane ale ortodoxiei întâlnim aici perspectiva inversă, atât în cazul obiectelor (care se reduc în plan apropiat şi se măresc în adâncime) cât şi al fundalului arhitectonic.

În partea superioară a scenei, înscrisul, ca o punte între construcţii diferite, preia parcă din ornamentica motivului decorativ aflat la marginea mesei. Având doar aceste două exemple, o frescă şi o icoană în care Iisus apare cu acelaşi nimb cruciger la o distanţă de trei - patru secole, se poate observa deja că reprezentările canonice ale ortodoxiei nu sunt nici pe departe închistate în aspecte imuabile, loc de creativitate artistică existând chiar şi atunci când anumite scheme se cer respectate.

Nu ne-am propus de fapt o detaliere a modalităţilor prin care compoziţiile se structurează într-un fel sau altul, ci doar o privire de ansamblu asupra diferenţierii aspectelor pe care acestea le dobândesc deşi respectă o sursă identică. Cina cea de Taină apare în ortodoxie figurată şi în tehnici diverse de tratare plastică, de la miniaturi şi ilustraţii pe hârtie sau broderii pe textile liturgice, la icoane pe lemn şi sticlă, reliefuri în piatră, marmoră, fildeş, lemn etc. şi reprezentări murale în mozaic, frescă sau tempera.

Şi în spaţiul occidental, catolic, tehnicile sunt diversificate, adăugându-se desenelor şi tablourilor religioase nota distinctă a vitraliilor şi sculpturilor în

relief înalt sau *ronde-bosse*. Astfel, stilurile clasice ale istoriei artei din mediul european sunt fructificate rând pe rând pentru a fi prezentat (cu mijloacele fiecărui timp, deci cu atributele contemporaneităţii istorice) un moment devenit, pentru credincios, peren prin semnificaţie.

Indiferent că Cina cea de Taină este o realizare artistică plastică ortodoxă sau catolică, imaginea şi compoziţia ei sunt precum pâinea şi vinul în Euharistie, reînviind de fiecare dată în sufletele credincioşilor ce privesc (când sunt primite cu inima largă şi bucuria împărtăşirii cu ele).

A admite ca valabil doar un specific sau altul de reprezentare, ar apărea ca şi cum în arta religioasă am căuta să structurăm ierarhii valorice nu după gradul de realizare plastică, ci după natura şi felul de exprimare al credinţelor.

Datorită faptului că, indiferent de religie, imaginile de reprezentare apelează la aceleaşi elemente de limbaj plastic, din punctul de vedere al compunerii acestora se urmăreşte rezolvarea artistică plastică în conformitate cu sursa ideatică declanşatoare şi nu doar atuurile teoretice diferenţiate dogmatic.

În *Descoperirea picturii* (Arta de a înţelege), vol. II, René Berger observă că „Cina cea de Taină” (lucrată pe la mijlocul sec. al XV-lea pentru Biserica Saint Pierre din Louvain, de Thierry Bouts),

> propune exemplul unui tablou centrat pe un „triunghi de sprijin”. Axa mediană trece exact prin cărare, nas, gât şi degetul cel mare al lui Hristos, pentru a traversa prin (h)ostia pe care o ţine în mâna stângă. De o parte şi de cealaltă se echilibrează cele două jumătăţi ale triunghiului la care unul din vârfuri este capul lui Iisus, capul celor doi apostoli în primul plan formând celelalte două. Acest triunghi este la rândul său înfăşurat de un al doilea, mai mare, a căror două părţi se întind pe al doilea rând; masa figurează un al treilea, intermediar, căruia îi corespunde, în sens invers, cel al tavanului.
> Această dispunere are ca prim efect să stabilească „puncte de tensiune privilegiate”. În triunghiul centrat al Cinei, atenţia noastră se îndreaptă dintr-o dată înspre cele trei vârfuri care formează capul lui Iisus şi cele ale apostolilor. Cât despre acest triunghi, el determină chiar prin poziţia sa, o ierarhie care nu ţine de demnitatea respectivă a personajelor, ci ţine de „locul geometric” pe care îl ocupă.
> Când triunghiul este dispus astfel, este uşor de constatat că în vârful A, unde ne îndreptăm spontan şi în raport cu el, noi neglijăm relativ celelalte două, fără îndoială din cauza simetriei lor. Or, acest traseu nu există în mod efectiv în operă; cel mult putem spune că figura sa ne este sugerată, imaginaţia noastră este aceea care o construieşte. Totuşi, să ne ferim a crede că este cu totul imaginară, în sensul arbitrar, pentru că, plecând de la indicaţiile dorite de artist, noi suntem determinaţi să îl construim. Ca dovadă, nu este posibil să-i

> substituim o circumferinţă, un oval sau o altă figură. Deci „formele prin viaţă”. Nici obiecte, nici imagini de obiecte, formele datoresc existenţa lor condiţiilor plastice create de artist şi pe care spectatorul le realizează în contul său luând cunoştinţă de operă.

Analize de genul acesta se pot desfăşura (şi detalia) la orice reprezentare a Cinei de Taină, indiferent de provenienţa ei. De exemplu, pentru structura constructiv - compoziţională a lucrării lui Leonardo da Vinci, (realizare murală cu vicisitudini tehnice, îndelung restaurată), reputaţi specialişti au prezentat multiple consideraţii pe marginea schemelor geometrice ce se pot deduce şi vizualiza. Ar fi necesară o expunere aparte pentru a apărea evident faptul că pictura nu este nici pe departe rezultatul doar al notaţiilor spontane, intuitive, ci presupune de atâtea ori şi elaborări îndelungate, tatonate metodic, spre căutări ale exprimării perfecţiunii, (din jurul nostru şi din noi), prin mijloace plastice tradiţionale sau novatoare, tehnic şi stilistic (ex. Arta ortodoxiei şi catolicismului etc.).

Astfel, chiar fără a considera tema Cinei de Taină de pe poziţii direct geometrizante, I. D. Ştefănescu (în opera citată) ne aminteşte că monumentele de la Athos ne arată compoziţii şi interpretări diferite. La Protaton, masa e în formă de potcoavă; apostolii sunt aşezaţi de cealaltă parte a ei, lăsând liberă faţa. Cristos e în mijlocul lor, cu faţa spre privitor; ridică mâna şi denunţă pe trădător; Ioan e în stânga lui; Iuda întinde mâna spre farfurie.

La Chilandari, scena e în absida principală; masa e rotundă, deşi pare ovală, şi aminteşte sigma (numele literei greceşti S); Cristos la mijloc, şi în picioare, ţine un rotulus înfăşurat (cu mâna stângă) şi ridică mâna dreaptă. Iuda întinde mâna în farfurie. Compoziţia din Mănăstirea Vatopedi cuprinde o masă rotundă; apostolii sunt aşezaţi jur împrejurul ei, iar Cristos, în stânga, e întors spre privitor. În catoliconul Lavrei, cina pictată pe bolta braţului de apus al crucii, în naos, reproduce modelul din Chilandari. Mâna dreaptă a lui Cristos se sprijină însă pe spatele lui Ioan.

În Bulgaria, Cina e în naos, printre praznice. La Boiana, îndărătul mesei semicirculare, Cristos stă în stânga; Ioan se sprijină pe el; Petru e zugrăvit în colţul din stânga; Iuda, în mijlocul apostolilor, întinde braţul şi se lăţeşte pe masă silindu-se să atingă vasul cu mâncare.

La Zemen, Cina e legată de Euharistie şi se vede pe peretele de miazăzi al absidei principale. La Berende, Kolotino, Bobosevo şi Poganovo, e alături de spălarea picioarelor (în naos), în registrul patimilor.

În Biserica domnească Sfântul Nicolae din Argeş, „Cina cea de Taină" este înlocuită pe peretele absidei principale de „Cina de la Emaus".

În majoritatea monumentelor din Ţara Românească, la Cozia, Snagov, paraclisul bolniţei de la Cozia, Govora, Hurezu etc., este zugrăvită în zona patimilor pe un perete al naosului. Câteodată nu se vede deloc.

În Moldova, în sec. al XV-lea şi în prima jumătate a celui următor, la sfântul Nicolae din Dorohoi, Bălineşti, Dobrovăţ, Popăuţi, Humor, Moldoviţa, masa e în formă de sigma şi apostolii rânduiţi de cealaltă parte a ei, lăsând faţa liberă.

Cristos pictat „in cornu dextero", e în picioare sau stă jos. În Bisericile Voroneţ, Sfântul Dumitru din Suceava şi Suceviţa, masa e rotundă. Iconografia „Cinei celei de Taină" este de ordin „istoric" sau liturgic. În cel dintâi caz, scena apare în naos, printre praznice sau în zona patimilor. Pictorul urmează povestirea lui Matei. În cel de-al doilea, tema este zugrăvită în absida principală. Artiştii pun în evidenţă Euharistia luând drept temei cuvintele pronunţate de Hristos. Acestea au trecut în canonul liturgic. Cu acest titlu „Cina cea de Taină" ornează emiciclul, alături de portretul Mariei „Sfânta masă a pâinii celei Cereşti". Forma mesei, sigma (potcoavă), rotundă sau rectangulară, fiindcă o întâlnim înfăţişată şi în acest fel în Orient, Occident şi câteva monumente târzii din Ţările Române, obligă pe artişti să schimbe şi ordinea comesenilor. În antichitate, locurile de onoare la masa în formă de „sigma" erau la capete, „in cornu dextero", întâiul; „in cornu sinistro", al doilea. Cristos, aşezat la origine „in cornu dextero" este pictat mai târziu în mijlocul apostolilor, ca faţa spre privitor. Locul al doilea, „in cornu sinistro" a fost dat la început lui Petru, apoi lui Toma sau Ioan. Acesta din urmă aşezat mai totdeauna, începând din secolul al IX-lea sau al XII-lea, lângă Cristos, îşi culcă uneori capul pe pieptul lui.

Este interesant să amintim că pictorii cretani, moştenitori ai tradiţiei constantinopolitane, n-au admis această atitudine. Gest intim şi familiar (Ioan sprijinindu-se pe pieptul lui Cristos) a fost evitat cu grijă şi de pictorii sârbi din sec. al XIV-lea. În Ţările Române, tradiţia cretană şi sârbească a fost urmată în multe monumente. Întâlnim însă şi excepţii şi cunoaştem exemple în care Ioan doarme. Apar în artele somptuoase, la sfârşitul sec. al XVI-lea şi în primii ani ai celui următor. Cristos ţinând în mâini o pâine rotundă şi uneori potirul, atestă intenţia de a stărui asupra Euharistiei. Această idee, de origine orientală şi curentă în Apus (începând din sec. al IX-lea), este în legătură cu problema liturgică a Euharistiei. În lumea ortodoxă a Răsăritului pâinea şi vinul devin „trupul şi sângele Domnului" în urma rugăciunilor canonului şi chemării Sfântului Duh, care se pogoară asupra lor (epicleza). Biserica latină socoteşte cuvintele pronunţate de Cristos la Cina cea de Taină drept temei si pricină a „prefacerii

pâinii şi vinului". Înrâuriri apusene venite direct prin meşteri lombarzi şi germani din Transilvania sau, indirect, prin mijlocirea muntelui Athos, au introdus doctrina latină în ilustraţiile picturale din câteva monumente româneşti (din Moldova în special).

În arta religioasă întâlnim diverse situaţii de transgresiune a mijloacelor plastice şi influenţelor stilistice de coabitare a lor pe aceleaşi teritorii de interpătrundere şi adaptare la cerinţele estetice ale unor perioade, ca şi de menţinere fermă a unor subiecte şi canoane de vizualizare. Ultima specificare, caracteristică îndeosebi ortodoxiei poate fi considerată doar pe jumătate îndeplinită (respectarea temei sau subiectului religios), atunci când (precum cazul icoanelor pe sticlă din Transilvania sec. XVIII-XIX), din diverse motive, întemeiate îndeosebi pe situaţia istorică, se observă derogări de la respectarea canoanelor de reprezentare imagistică. În acest caz putem reaminti de icoanele pe sticlă din Transilvania sec. XVIII-XIX care, cumulând spontaneitatea tratării plastice cu expresivitatea indusă de trăirea religioasă, chiar dacă par de o factură naivă, devansează cu destul timp înainte, aspecte ce vor deveni specifice unor reprezentanţi şi curente de avangardă ale sec. al XX-lea (ex. Matisse, fovismul, expresionismul).

Mai trebuie să specificăm că, indiferent de suport si localizare, atât iconografia ortodoxă cât şi cea catolică prezintă adaptări la dimensiunile şi formele cadrelor (suprafeţelor) care includ tema Euharistiei. Vizualizată miniatural, mediu sau monumental, scena Cinei de Taină îşi păstrează în mare parte acele structurări determinate de coordonate ideatice similare, variind doar formal unele detalii de ordin plastic, în funcţie de mărimea şi natura suprafeţei pe care apare. Apoi, aspectele de stil sunt în conformitate cu timpul şi localizarea geografică, şcolile de pictură şi maeştrii care, concomitent menţin tradiţia şi îmbogăţesc creativ reprezentările prin imagini ale Euharistiei. Privitor la acestea am menţionat pe larg din scrierile reputatului istoric de artă şi distinsului om de cultură I. D. Ştefănescu, şi ca un omagiu postum faţă de truda sa îndelungată şi profundă de a analiza, compara şi prezenta aspectele artei religioase de pe tot cuprinsul Europei. Prin anii '80, la o vârstă destul de înaintată (cam 9 decenii), a revenit în ţară. La Iaşi, în organizări ad-hoc, cu evidenta sa erudiţie şi dăruire spirituală, omul planetei Pământ, I. D. Ştefănescu, a mai reuşit să încânte de câteva ori, pe cei ce l-au audiat, cu o prea scurtă serie de conferinţe raportate la civilizaţie şi cultură în Europa, la valorile noastre, la credinţa creştină, la exemplul universalităţii operelor de artă alimentate de acumulările străbune. Chiar fără suportul imaginilor, cuvintele sale deveneau adevărate fresce cinetice în ochii interiori sau ochii minţii asistenţei. Darul ilustrului român ne

readuce în gând darul Euharistiei şi faptul că valoarea bunurilor culturale se transmite de la generaţie la generaţie numai dacă există credinţa în continuarea împărtăşirii cu ele. Asemenea act are însă nevoie nu numai de o conservare şi restaurare a suprastructurii ideatice, ci şi a infrastructurii, a materiei, „vehiculul” de includere şi transport al spiritualităţii, prin artă.

Bibliografie:

BRIA Ion, *Dicţionar de teologie ortodoxă*, IBMBOR, Bucureşti 1994.

DANCĂ Wilhelm, ed., *Euharistia în viaţa Bisericii*, ARCB, Bucureşti 2000.

DIONISIE DIN FURNA, *Erminia picturii bizantine*, Sofia, Bucureşti 2000.

Dicţionar de artă, Meridiane, Bucureşti 1995.

DRĂGUŢ Vasile, ed., *Pictura românească în imagini*, Meridiane, Bucureşti 1970.

FOUILLOUX Danielle, ed., *Dicţionar cultural al Bibliei*, Nemira, Bucureşti 1998.

LANGA Tertulian, *Dicţionar teologic creştin din perspectiva ecumenisului catolic*, Dacia, Cluj Napoca 1997.

MIRCEA Ioan, *Dicţionar al Noului Testament*, IBMBOR, Bucureşti 1995.

QUENOT Michel, *Învierea şi icoana*, Christiana, Bucureşti 1999.

ŞTEFĂNESCU I.D., *Iconografia artei bizantine şi a picturii feudale româneşti*, Meridiane, Bucureşti 1973.

ŞUSALĂ Ion – BĂRBULESCU Ovidiu, *Dicţionar de artă. Termeni de atelier*, Sigma, Bucureşti 1993.

Résumé

L'exposition „Essai sur la composition de l'image de l'Eucharistie", par lectrice Dominte G. Merisor, a pour finalité, en base de la rélévation des aspects visuale du „Dernier dîner", un discret plaidoyer pour une approche artistique des oeuvres d'aspect religieux.

A partir d'une bibliographie de spécialité, par la definition et l'association des motivations „Eucharistie", „image", „composition" on observe les situations de coexistence et détermination réciproque de l'infrastructure physique, matérielle et de la suprastructure idéatique et sensible des réalisations artistiques orthodoxes et catholiques. En ce qui concerne la représentation du thème du „Dernier dîner", conformément aux appréciations de remarquables théoriciens et historiens de l'art, on expose des considérations d'ordre stylistique-composition en réalisant de la sorte un périple succint des caractéristiques plastiques qui approchent ou différencient les images de l'Euchariste. La présentation théorique est complétée par les 132 exemplifications visuelles, adnotées d'explications et groupées en 3 sections: de

l'époque paléochrétienne jusqu'à l'époque contemporaine (à l'accent sur les représentations initiales et antérieures au Schisme de l'Église, puis sur celles souscrivant au catholicisme), des représentations de l'orthordoxie dans l'espace extraroumain (l'art byzantin à échos multiples dans le temps et l'espace) et des images de l'Eucharistie chez les Roumains (miniatures, icônes sur bois et verre, peinture murale).

L'aire d'extension des solutions techniques détaillent simultanément les échelles de visualisation (du miniatural, à travers les dimensions moyennes, au monumental) du „Dernier Dîner" et d'autres scènes à caractère eucharistique (images sur support en papier, bois, verre, matériaux textiles, pierre, murs etc.).

En tant que permanence unitaire dans la diversité des représentations, les éléments de language plastique, tels les letters se structurant en mots, font, en fait, visible la possibilité d'observer les correspondances plastiques bien que les aspects visuels de l'ensemble du „Dernier Dîner" apparaissent formallement différenciés dans l'Orthodoxisme et dans la Catholicisme.

La perspective renversée et celle conique n'en sont que deux exemples qui, théologiquement et plastiquement, particularisent d'une manière tout à fait évidente l'art religieux oriental et occidental européen. Par la suite, les structurations constructivo-compositionnelles, comprenant le large registre de l'image entière, apparaissent dans des situations ressemblantes, influentes et transferrantes mais aussi différentes du point de vue conceptuel.

Toute la présentation, y compris une détaillée description compositionnelle des travaux de référence de l'espace orthodoxe tout comme de celui catholique, se constitue, en fait, dans une argumentation en faveur de la perception et de la considération de la valeur du message plastique qui exprime visuellement le message théologal; cette présentation est en même temps un plaidoyer pour qu'on s'assume le maintien, la conservation et la restauration dans le secteur du patrimoine, de toutes ces réalisations artistiques, quelle que ce soit la confession qui les a créées, afin d'offrir aux générations à venir, l'exemple des racines dans l'absence duquel, celles-ci ne bénéficieraient plus d'un devenir valoriquement orienté (l'exposition video „Notions generales de la conservation des icones" par restaurateur Onica Stelian).

EUHARISTIA ŞI ÎNTRUPAREA DUPĂ SFÂNTUL TOMA DE AQUINO[1]

Pr. conf. dr. Wilhelm Dancă
Institutul Teologic Romano-Catolic, Iaşi

La începuturile creştinismului, în comunitatea apostolică (cf. *Fap* 2,42), celebrarea euharistică este un element fundamental al vieţii creştinului, care manifestă în acelaşi timp fidelitatea faţă de învăţătura lui Cristos şi unitatea comunităţii în caritate. De atunci încoace, cuvintele de pe urmă ale lui Isus referitoare la Euharistie au o rezonanţă unică pentru fiecare creştin: „Faceţi aceasta în amintirea mea" (*Lc* 22,19-20; *1Cor* 11,23-25).

1. Scurt istoric

În baza experienţei euharistice din comunitatea apostolică şi postapostolică, apologeţii creştini şi Părinţii Bisericii au aprofundat, ca răspuns la interpretările gnostice şi maniheiste, mai multe elemente doctrinale şi de ordin filozofic ce vor constitui suportul reflecţiei medievale asupra Euharistiei.

Primele discuţii în legătură cu modalităţile de celebrare şi semnificaţia gesturilor euharistice apar deja în evul mediu timpuriu, în special în cadrul vieţii de mănăstire; secolele XI şi XII sunt marcate de numeroase dispute teologice care, pe lângă dezbaterea intelectuală cu privire la supoziţiile logico-gramaticale ale propoziţiilor biblice, au ca obiect de dezbatere credinţa şi practica euharistică. Primii protagonişti ai unei astfel de dispute sunt Berengarius din Tours şi Lanfrancus; Berengarius vorbeşte doar despre prezenţa simbolică a lui Cristos în Euharistie; Lanfrancus insistă asupra prezenţei reale, însă termenul *substanţă* folosit de el pentru a ilustra permanenţa suferinţei mântuitoare a lui Isus Cristos în speciile euharistice are doar un sens fizic[2]. În 1140, Petrus

[1] O parte din textul acestei conferinţe a fost prezentată în cadrul academiei tomiste din 28 ianuarie 2000, la Institutul Teologic Romano-Catolic din Iaşi, şi a fost publicată în *Actualitatea creştină* 2 (2000) 11-13.

[2] Pentru omul secolului XX, termenul substanţă are de cele mai multe ori doar o conotaţie fizică. De aici dificultatea în a înţelege termenul *transsubstanţiere*, care implică o dimensiune metafizică.

Lombardus introduce Euharistia printre cele şapte sacramente ale Bisericii, iar în jurul anului 1180 termenul *transsubstanţiere* este tot mai mult folosit pentru a indica schimbarea substanţială a pâinii şi a vinului de la Sfânta Liturghie, care devin trupul şi sângele lui Cristos prin cuvintele consacrării rostite de preotul celebrant la altar. La Conciliul al IV-lea din Lateran (1215), se introduce în mod definitiv conceptul *transsubstanţiere* în teologia euharistică şi se prescrie ca toţi creştinii să primească *cel puţin o dată pe an* Sfânta Împărtăşanie, după ce s-au pregătit cum se cuvine prin spovadă şi pocăinţă.

Putem spune că Euharistia, ca rit principal al vieţii creştine, se celebrează în evul mediu occidental atât în mănăstiri cât şi în parohii. Dar elanul spiritual, foamea de absolut, setea de transcendenţă ca trăsături specifice ale acestui spaţiu istoric şi geografic au dat naştere unor practici euharistice pe care Orientul creştin nu le cunoaşte. Astfel, pe lângă participarea propriu-zisă la Sfânta Liturghie cu primirea Sfintei Împărtăşanii, creştinii asistau la celebrarea Euharistiei cu intenţia de a contempla ostia în momentul consacrării. Normele care se dau acum pentru a reglementa participarea la Euharistie şi practicile de pietate euharistică subliniază prezenţa reală a lui Cristos în speciile euharistice, atât în timpul cât şi în afara Liturghiei.

Totuşi, faptul că nu e uşor de înţeles şi de explicat cum anume rămâne prezent Cristos în ostiile consacrate stă la baza atitudinilor pro şi contra devoţiunii euharistice. În consecinţă, pentru unii doctrina despre prezenţa reală a lui Cristos în Euharistie nu poate fi justificată nici raţional nici teologic, iar criticile lor depăşesc câteodată planul strict doctrinal şi lezează autoritatea instituţiilor Bisericii: catarii, husiţii, la nivelul maselor, şi nominaliştii, la nivel intelectual. Pentru alţii, promisiunea unirii cu Cristos, asumarea trupului său în mod fizic prin Sfânta Împărtăşanie este prilej de adevărată înălţare sufletească, mistică, în special în mănăstirile de femei, iar la nivel popular motivează înfiinţarea procesiunilor euharistice: fericita Iuliana din Liège (Belgia) are o contribuţie esenţială la înţelegerea mistică a doctrinei euharistice şi la instituirea sărbătorii *Corpus Domini* care, din oraşul său natal, se va extinde prin hotărârea Papei Urban al IV-lea la întreaga Biserică[3].

Această solemnitate reprezintă culmea speculaţiei teologice medievale asupra Euharistiei şi se sprijină pe contribuţia unor importanţi teologi ai timpului: Alexander de Halles, sfântul Albert cel Mare, sfântul Bonaventura şi sfântul

---

[3] Cf. M. RUBINI, „Eucaristia”, în *Dizionario enciclopedico del medioevo*, I, ed. A. VAUCHEZ, Città Nuova, Roma 1998, 678.

Toma din Aquino. Ultimul dintre ei expune în mod sistematic doctrina Bisericii despre Euharistie în *Summa Theologiae* şi redactează textele liturgice de la Sfânta Liturghie şi de la breviar din sărbătoarea *Corpus Domini*.

2. Întruparea, Euharistia şi Biserica

În manualele de dogmatică catolică, mai vechi sau mai noi, tratatul despre sacramente este precedat de cel despre Biserică, ale cărei acţiuni de cult în mod eminent sunt sacramentele. La sfântul Toma perspectiva este diferită. Pentru el, doctrina despre sacramente reprezintă legătura dintre cristologie/soteriologie şi escatologie. Care să fie motivul acestei sistematizări?

Otto Herman Pesch, într-o lucrare despre teologia tomistă, susţine că sfântul Toma nu are absolut nici o doctrină personală despre Biserică. În plus, datorită lipsei de gust artistic, Doctorul angelic nu ar vedea în liturgie nici un motiv de meditaţie teologică. De aceea doctrina despre sacramente rămâne pentru el o problemă de raţionamente teologice, o problemă a minţii. De fapt, pe urmele sfântului Augustin, Aquinatul rezolvă prin teologia sacramentelor problema prezenţei salvifice a evenimentelor mântuirii încheiate din punct de vedere istoric, clarificând, aşadar, o chestiune de teologie a istoriei. De aici grija lui de a pune în evidenţă libertatea şi puterea exclusivă a lui Dumnezeu în mântuirea omului, pe de o parte, iar pe de alta, întâietatea lui Cristos în toate[4]. Această judecată a teologului german mi se pare cam severă.

Un alt teolog, de data aceasta din spaţiul cultural francez, şi anume Marie-Dominique Chenu, susţine că sfântul Toma are o doctrină despre Biserică, dar o dezvoltă în interiorul unei teologii despre Cristos şi Întrupare. În această perspectivă, Biserica este Trupul lui Cristos, însufleţit de Duhul Sfânt, atât în ce priveşte instituţia, cât şi în ce priveşte taina. Se poate spune că, în raport cu Biserica, Sfântul Duh este regimul biologic, legea interioară, sufletul, primul principiu şi agent al întoarcerii spre Dumnezeu. Prin urmare, Biserica-instituţie este forma Trupului mistic al lui Cristos; miniştrii săi sunt sacramentele; înaintarea în timp nu-i afectează identitatea, nici nu-i distruge tipologiile prin care de-a lungul istoriei îşi cristalizează diferitele sale legi spirituale. Întruparea lui Cristos şi trupul social vizibil constituie de-a lungul istoriei obiect de meditaţie pentru Biserică, care datorită tensiunii sale escatologice nu poate fi deturnată într-o teocraţie spirituală.

---

[4] O. H. PESCH, *Tommaso d'Aquino. Limiti e grandezza della teologia medievale. Una introduzione*, Queriniana, Brescia 1994, 367-387.

De asemenea, Chenu subliniază faptul că echilibrul original al acestei sinteze, construită pe (re)întoarcerea spre Dumnezeu, prin şi în realitatea istorică a Întrupării, nu va fi luat în seamă nici de teologii Reformei, nici de cei ai Contrareformei. Lucrul acesta este destul de ciudat, fiindcă tocmai aceşti maeştri, la intrarea în timpurile moderne, au definit Biserica, natura sa cristologică, regimul său spiritual, interioritatea sa teologală, constituţia sa ierarhică şi infailibila sa mărturie. Chiar dacă nu a fost luat în seamă de teologii amintiţi mai sus, sfântul Toma rămâne actual pentru totdeauna prin această intuiţie extraordinară: de-a lungul istoriei, Biserica Întrupării este realitatea şi regula Bisericii Duhului[5].

Aşadar, Doctorul angelic consideră istoria ca o concretizare a mântuirii pe care Dumnezeu o dăruieşte omului. Prin intermediul unor simboluri sau semne, repetate şi trăite prin credinţă, omul se sfinţeşte. Dar nu toate semnele sunt sacramente, ci numai acelea care îşi află sensul lor în Cristos. Astfel, sacramentele depăşesc distanţa istorică dintre credincioşii care trăiesc acum şi evenimentul Cristos care fundamentează credinţa lor, deschizând în acelaşi timp arcul plin de tensiune al comuniunii prezente dintre Dumnezeu şi om, şi desăvârşirea acestuia în viaţa veşnică[6].

Cu ajutorul doctrinei augustiniene despre istorie şi semnele sacre, sfântul Toma explică toate sacramentele, pe care le analizează în mai multe locuri din opera sa[7], dar în mod sistematic în *Tertia Pars* din *Summa Theologiae*, mai exact la sfârşitul acestei lucrări monumentale, imediat după tratatul *De Verbo incarnato*. Locul acesta nu este întâmplător, căci, în mintea Doctorului angelic, sacramentele sunt o prelungire a Întrupării, o revărsare a harului divin asupra omului, oriunde s-ar afla el în timp şi spaţiu.

Întruparea este modul în care s-a înfăptuit unirea dintre Fiul lui Dumnezeu şi umanitatea noastră: Cuvântul s-a făcut trup (om) – *Verbum caro factum est* (*In* 1,14). Lucrarea dumnezeiască a Întrupării are mai multe sensuri. Mai întâi, Întruparea înseamnă lucrarea Sfintei Treimi care formează în sânul Sfintei Fecioare Maria o natură umană determinată şi o uneşte cu Persoana Cuvântului, făcând-o să subziste în ea. Apoi, Întruparea înseamnă sfârşitul lucrării divine,

---

[5] Cf. M. D. CHENU, *Toma d'Aquino şi teologia*, Univers enciclopedic, Bucureşti 1998, 77-81.

[6] O. H. PESCH, *Tommaso d'Aquino...*, 384.

[7] TOMA DE AQUINO, *IV Sententiarum*, d. 1, q. 1; d. 2, q. 1; d. 4, q. 1; d. 5, qq. 1-2; *Summa contra Gentiles*, IV, cap. 56-58; *De Veritate*, q. 27, a. 4 şi 7; *Quodlibetales*, XII, cap. 10.

adică unirea tainică a naturii divine cu natura umană în Persoana Cuvântului, care are ca rezultat Cuvântul întrupat, Isus Cristos[8].

În centrul reflecţiilor tomiste despre taina Întrupării – *miraculum omnium miraculorum*[9] – se află dogma Conciliului din Calcedon (451), care afirmă identitatea celor două naturi, umană şi divină, ce nu se schimbă, nu se confundă, nu se separă, în unitatea Persoanei divine a Cuvântului. De asemenea, pentru înţelegerea tainei Întrupării, o importanţă deosebită o are conceptul de persoană, pe care sfântul Toma îl explică în lumina filozofiei fiinţei: persoana este o fiinţă inteligentă, înzestrată cu un act propriu de a fi[10]. Dar, Cuvântul este persoană (a doua persoană a Sfintei Treimi) pentru că are un act propriu de a fi, şi se întrupează când natura umană zămislită de Sfânta Fecioară se împărtăşeşte de acest act propriu de a fi.

Taina unirii dintre natura umană şi natura divină poate fi înţeleasă într-un anumit fel prin analogia unirii dintre suflet şi trup. Sufletul are un act propriu de a fi, de care se împărtăşeşte trupul. Analogia suflet - trup permite stabilirea unei legături profunde între natura umană şi natura divină şi, de asemenea, clarifică mai bine rolul specific al celor două naturi: natura divină are rolul de cauză principală în tot ceea ce face Isus Cristos ca om, iar natura umană are rolul de cauză instrumentală în lucrările divine ale Cuvântului. În calitate de cauză agentă instrumentală, natura umană are prerogativele sale specifice.

În ochii sfântului Toma, Fiul lui Dumnezeu s-a întrupat pentru ca omul să se poată împăca cu Dumnezeu, apoi pentru ca omul să se poată îndumnezei. Deci, primul rost al Întrupării e cauzat într-un anumit fel de păcat, însă, Doctorul angelic susţine că, chiar dacă nu ar fi existat păcatul lui Adam, Dumnezeu tot s-ar fi întrupat[11]. Puterea lui Dumnezeu nu putea fi constrânsă de păcatul omului, pentru că prin Întrupare, Dumnezeu vrea să-l facă părtaş pe om la dumnezeirea lui. În felul acesta, Dumnezeu termină marele cerc început prin creaţie: omul, care a fost creat în ultima zi, se întoarce la începutul său şi este unit prin lucrarea Întrupării cu principiul tuturor lucrurilor[12].

Prelungirea Întrupării la fiecare om se face prin două sacramente principale: Botezul şi Euharistia (*sacramenta maiora*). Euharistia este prezenţa reală a lui

---

[8] Cf. „Incarnazione", în B. MONDIN, *Dizionario enciclopedico del pensiero di San Tommaso d'Aquino*, Edizioni Studio Domenicano, Bologna 1991, 317-319.

[9] TOMA DE AQUINO, *III Sententiarum*, d. 3, q. 2, a. 2 sol.

[10] TOMA DE AQUINO, *Summa contra Gentiles*, IV, q. 35, a. 1.

[11] TOMA DE AQUINO, *Summa Theologiae*, III, q. 1, a. 3.

[12] TOMA DE AQUINO, *Compendium Theologicum*, I, cap. 201.

Cristos, hrana spirituală a omului credincios, fiindcă în ea Isus Cristos se află prezent în conformitate cu substanţa sa[13]. Prezenţa tainică a lui Cristos în Euharistie este mijlocită de semnele sensibile ale pâinii şi vinului.

3. Categoriile aristotelice şi Euharistia

Lanfrancus, principalul adversar al lui Berengarius, vedea în ritul euharistic o jertfă adevărată a trupului lui Cristos (*ipsa carnis ipsius immolatio*). Vorbind despre prezenţa *reală* a trupului lui Cristos în Euharistie, foloseşte termenul *substanţă* pe care îl înţelege în sens fizic, nu metafizic. În schimb Berengarius, adoptând definiţia semnului de la sfântul Augustin („signum est enim res, praeter speciem quam ingerit sensibus aliquid aliud a se faciens in cogitationem venire" – semnul este un lucru care, pe lângă ceea ce apare în faţa simţurilor, face să se ivească ceva diferit de sine în minte)[14], vedea în Euharistie doar un semn al trupului lui Cristos. Aşadar, la nivelul teologiei din secolul XI, Euharistia comportă fie o prezenţă reală, fie o prezenţă simbolică.

În secolele următoare, teologii medievali au aprofundat distincţia dintre *ceea ce se vede* şi *ceea ce nu se vede* în Euharistie, şi pentru a ilustra această deosebire folosesc vocabularul filozofiei aristotelice care în vremea respectivă câştiga tot mai mult teren în spaţiul cultural occidental. Încet-încet se conturează doctrina transsubstanţierii, care va fi canonizată de Conciliul IV din Lateran şi de Conciliul Tridentin. În câteva cuvinte, o asemenea doctrină spune următorul lucru: prin consacrare, substanţa pâinii şi a vinului se schimbă în substanţa trupului şi sângelui lui Cristos, iar speciile sau ceea ce se vede (accidentele) din pâine şi din vin asumă rolul de semn sacramental.

Pasul definitiv în înţelegerea Euharistiei nu ca semn fizic, ci ca semn sacramental îl face sfântul Toma care, pentru a explica natura acestui sacrament, recurge la categoriile aristotelice de *materie* şi *formă*, iar pentru a arăta cum are loc schimbarea pâinii şi a vinului în trupul şi sângele lui Cristos, aplică termenii filozofici de *substanţă* şi *accident*[15]. *Materia* Euharistiei este pâinea şi vinul, pentru că Isus Cristos, instituind Euharistia, a folosit pâine şi vin[16]. *Forma* Euharistiei sunt cuvintele: „Acesta este trupul meu; acesta este sângele

---

[13] TOMA DE AQUINO, *In 1 Cor.*, cap. 11, lect. 5, nr. 651.

[14] AUGUSTIN DE HIPONA, *De doctrina christiana*, II, 1, 1.

[15] Cf. „Eucaristia", în B. MONDIN, *Dizionario del pensiero di San Tommaso d'Aquino*, 246-249.

[16] TOMA DE AQUINO, *Summa Theologiae*, III, q. 74, a. 1.

meu”[17]. Transformarea pâinii şi a vinului în trupul şi sângele lui Cristos este indicată prin termenul *transsubstanţiere*, un termen care, aşa cum am spus, era deja în uz. Adoptând această terminologie, Doctorul angelic justifică cu ajutorul minţii prezenţa substanţială a lui Cristos în pâinea şi vinul consacrat.

> Anumiţi autori au susţinut că după consacrare, substanţa pâinii şi vinului subzistă în acest sacrament. Dar această poziţie nu rezistă.
> 1) Pentru că ea suprimă adevărul acestui sacrament, pentru care este necesar ca adevăratul trup al lui Cristos să existe în acest sacrament. Or, el nu este în cazul de faţă înainte de consacrare. Şi un lucru nu se poate găsi acolo unde nu era mai înainte decât prin schimbarea locului sau pentru că o altă realitatea s-a schimbat în el. Astfel, într-o casă, focul nu poate să apară decât dacă este adus aici sau dacă se aprinde aici. Or, este evident că trupul lui Cristos nu începe să se găsească în acest sacrament ca urmare a unui transfer local. Mai întâi pentru că ar reieşi că el ar înceta să se mai găsească în cer: o fiinţă care este transferată local nu ajunge într-un loc nou decât dacă părăseşte locul precedent. Apoi pentru că oricare trup transferat local trebuie să traverseze toate locurile intermediare, ceea ce nu se poate susţine în cazul de faţă. În sfârşit, pentru că este imposibil ca o singură mişcare, care afectează un singur trup transferat local, să ajungă simultan în locuri diferite; or trupul lui Cristos, sub acest sacrament, începe să existe simultan în mai multe locuri. Deci suntem obligaţi să admitem că trupul lui Cristos nu poate începe să existe sub acest sacrament decât pentru că substanţa pâinii s-a schimbat în acest trup. Or, când o fiinţă este schimbată în altă fiinţă, ea nu mai subzistă, o dată ce-a avut loc schimbarea. Deci suntem determinaţi să admitem, pentru a salva adevărul acestui sacrament, că substanţa pâinii nu poate subzista după consacrare.
> 2) Această teză contrazice forma acestui sacrament, care constă în a spune: „Acesta este trupul meu”. Lucrul acesta nu ar fi adevărat dacă substanţa pâinii ar subzista aici, căci în nici un caz substanţa pâinii nu este trupul lui Cristos. Mai degrabă ar trebui să se spună: „Aici este trupul meu”.
> 3) Lucrul acesta este contrar veneraţiei datorată acestui sacrament, căci ar fi aici o substanţă creată, căreia nu i se poate acorda adoraţia de latrie.
> 4) Lucrul acesta ar fi contrar ritului Bisericii, după care nu se poate consuma trupul lui Cristos după ce s-a luat o hrană trupească; atunci când este permis, după ce s-a consumat o ostie consacrată, să se consume o alta[18].

---

[17] TOMA DE AQUINO, *Summa Theologiae*, III, q. 78, a. 1.
[18] TOMA DE AQUINO, *Summa Theologiae*, III, q. 75, a. 2.

După transsubstanţiere, forma substanţială a pâinii şi vinului nu mai subzistă şi se schimbă în substanţa trupului lui Isus Cristos. Modul de argumentare este la fel ca în cazul distincţiei între materia şi forma sacramentului Euharistiei[19]. Reţinem faptul că în fiecare specie consacrată se găseşte Isus Cristos întreg, dar cu această precizare, că prin cuvintele consacrării, sub accidentele pâinii şi vinului se află *direct* numai trupul lui Isus Cristos, iar sângele, sufletul şi dumnezeirea lui Isus se găsesc acolo *concomitent* sau *simultan*, deoarece subzistă în aceeaşi persoană divină care este prezentă în accidentele trupului. Tot la fel, în specia vinului se află *direct* sângele lui Cristos, iar celelalte *simultan*[20]. Însă, prezenţa lui Cristos în Euharistie nu are un caracter *local*. De fapt, înainte de consacrare, locul îl ocupa substanţa pâinii cu dimensiunile sale; după consacrare, locul este ocupat de substanţa lui Cristos, deşi dimensiunile pâinii nu se modifică. Deci, Cristos nu există local, nu poate fi circumscris.

Concluzie

Pentru sfântul Toma, sacramentele sunt o continuare a Întrupării Cuvântului, pentru că, prin repetarea şi trăirea lor cu credinţă, oamenii pot deveni fii ai lui Dumnezeu în Fiul prin Duhul Sfânt. Într-un mod deosebit, Euharistia şi Botezul sunt sacramentele principale ale îndumnezeirii omului. La baza explicaţiei sale despre sacramente se află concepţia augustiniană despre istorie şi sacrament, iar categoriile limbajului său teologic sunt de sorginte aristotelică.

Într-un anumit fel, sfântul Toma este fiul timpului în care a trăit; astfel, el răspunde provocării filozofiei aristotelice şi realizează o sinteză originală între raţiune şi credinţă. Între ele nu există nici un fel de opoziţie, deoarece au acelaşi izvor, şi anume Dumnezeu, Unul şi Întreit.

Dacă sfântul Toma foloseşte categoriile aristotelice pentru a formula credinţa euharistică, lucrul acesta nu trebuie să conducă la o interpretare reducţionistă a teologiei tomiste despre Euharistie. Sensul adevărat al mesajului său poate fi desprins dintr-o lectură globală a vieţii şi a operei sale. De aceea menţionez că, printre lucrările sale, există un discurs euharistic despre sărbătoarea *Trupului Domnului*, pe care Doctorul angelic l-ar fi rostit în faţa cardinalilor adunaţi în consistoriu[21]. De asemenea, biografii sfântului Toma îi atribuie *Oficiul Prea Sfântului Sacrament*, care oglindeşte cu fidelitate nu doar gândirea,

---

[19] TOMA DE AQUINO, *Summa Theologiae*, III, q. 75, a. 6.
[20] TOMA DE AQUINO, *Summa Theologiae*, III, q. 76, a. 2.
[21] Există discuţii cu privire la autenticitatea acestui discurs atribuit sfântului Toma.

ci şi stilul lui de viaţă, marcat de adoraţia euharistică. În fine, tot biografii spun despre sfântul Toma că, înainte de a merge să scrie cele mai dificile capitole ale operei sale, îşi sprijinea capul de altar. Gestul mi se pare destul de semnificativ şi mă face să cred că, pentru a înţelege ceea ce-a scris, ar trebui să nu despărţim mintea de altar.

Riassunto

Per poter comprendere il pensiero teologico di San Tommaso sui sacramenti, e specialmente sul battesimo e sull'eucaristia, bisogna fare una distinzione tra il suo linguaggio ed il suo messaggio. Per quanto riguarda il linguaggio, egli è debitore ad Aristotele, mentre al riguardo del messaggio, egli riprende e approfondisce la concezione di Sant'Agostino sulla storia e sul significato del segno sacramentale. In generale, si può dire che per San Tommaso i sacramenti sono un prolungamento dell'incarnazione del Figlio di Dio nella storia degli uomini. Un argomento a favore di questa interpretazione è il fatto che nella Summa Theologiae il trattato sui sacramenti viene dopo quello sul De Verbo incarnato. Comunque, il presente saggio appoggia su questa ideea centrale: l'unità di misura della Chiesa dello Spirito è la Chiesa dell'Incarnazione.

La prima parte mette in evidenza lo sforzo della teologia medioevale di arrivare alla comprensione del modo in cui Gesù Cristo si fa presente nella Chiesa e permane nell'eucaristia. In breve, vengono presentate dal punto di vista storico le posizioni contrarie alla presenza reale (cattari, hussiti, al livello popolare, ed i nominalisti, al livello intellettuale), come anche quelle favorevoli (le processioni eucaristiche, gli approfondimenti dottrinali - beata Giuliana di Liegi, la festa del Corpus Domini). In fine, la dottrina e la fede eucaristica del medioevo la troviamo esposta in modo sistematico da San Tommaso nella Tertia Pars della sua opera Summa Theologiae.

Nella seconda parte si mettono a confronto le interpretazioni di O.H. Pesch e di M.D. Chenu sull'ecclesiologia tomista. L'articolo prende una certa distanza dall'opinione di Pesch, il quale ritiene che in San Tommaso non c'è una concezione ecclesiologica personale, e si avvicina alla posizione di Chenu che sottolinea l'originalità della sintesi tomista, cioè il ritorno a Dio avviene attraverso la realtà storica dell'incarnazione. Per Chenu, la Chiesa come istituzione oppure come Corpo Mistico, di cui parla San Tommaso, occorre cercarla all'interno della teologia su Gesù Cristo e sull'incarnazione. In seguito, si fa una breve espozione del modo in cui San Tommaso intende il mistero dell'incarnazione ed il sacramento dell'eucaristia.

La terza parte presenta il vocabolario filosofico di ispirazione aristotelica adoperato da San Tommaso nello spiegare il sacramento dell'eucaristia. Per l'uomo di oggi, come anche per i teologi influenzati dal pensiero debole, questi termini di materia, forma, accidente, sostanza, transustanzione sono fuori uso oppure non dicono niente. Però, se vengono integrati nel contesto culturale del tempo in cui vivò San Tommaso, come anche nel contesto della sua opera e vita, si può intravedere la realtà metafisica e profonda che questi termini toccano, cioè la presenza reale di Gesù Cristo nell'eucaristia.

In conclusione, per poter cogliere il contributo teologico di San Tommaso all'approfondimento della dottrina eucaristica, occorre situarsi nella sua prospettiva teologica basata, come lo sappiamo, ma se lo dimentica spesso, sull'armonia tra fede e ragione, sul rapporto stretto tra vita e pensiero.

DIE NEUE ROLLE DES CHRISTENTUMS IN OSTEUROPA[1]

Dr. Adam Żak SJ
Provincialul iezuiţilor din Polonia

1. Einige Vorbemerkungen

Keiner der Hauptbegriffe, die in der Formulierung des Themas meines Beitrags benutzt werden, ist einfach zu definieren. Denn weder ist „Osteuropa" hier keine bloß geographische Bezeichnung, noch ist das Christentum, bezogen auf Osteuropa, eine leicht zu bestimmende Erscheinung.

Da dieses Thema in einer ganz bestimmten historischen Lage behandelt werden soll, d.h. zehn Jahre nach dem Zusammenbruch des von der Sowjetunion dominierten Ostblocks und acht Jahre nach der Auflösung der Sowjetunion in eine Anzahl von unabhängigen Staaten, verstehen wir unter Osteuropa den bislang sowjetisch dominierten Raum der ehemaligen Westrepubliken und die ehemaligen Sattelitenstaaten der Sowjetunion, die aus kulturhistorischen Gründen teilweise als mitteleuropäisch zu bezeichnen sind. Gemeint sind die baltischen Staaten mit Estland, Lettland und Litauen, dann Weißrussland und die Ukraine, und schließlich Länder wie Polen, Tschechien, Slowakei, Ungarn, Rumänien und Bulgarien. Damit bleiben andere, durch den Zerfall der Sowjetunion unmittelbar betroffene Regionen außer Betracht. Auch die besondere Situation der Balkanregion kann hier nicht berücksichtigt werden, obwohl einige Elemente meiner Analyse auch für diese Region (z.B. Kroatien und Slowenien) wahrscheinlich zutreffen.

Da es in diesem Vortrag um die Bestimmung der *neuen Rolle* Christentums gehen soll, müssen einerseits seine traditionellen Formen und Rollen berücksichtigt und andererseits seine erstrebenswerte Entwicklung umrissen werden. Es darf dabei auf keinen Fall vergessen werden, dass das Christentum unter den Völkern Osteuropas sehr tief verwurzelt ist und dies manchmal in Formen zum Vorschein kommt, die beim westlichen Beobachter auf Unverständnis stoßen

[1] Textul acestei conferinţe a fost publicat deja în: Michael SIEVERNICH – Johannes BECKMANN, ed., *Christen an der Schwelle zum dritten Jahrtausend. Entwicklungen und Perspektiven*, Sankt Georgener Hochschulschriften 3, Verlag Josef Knecht, Frankfurt am Main 2000, 66-79.

können. Deshalb muss das Verstehenwollen dem Verändernwollen vorausgehen. Wenn ein für beide Seiten fruchtbarer Austausch zwischen Christen aus Ost- und Westeuropa[2] stattfinden soll, dann darf man nicht vergessen, dass das Christentum in Osteuropa zum Teil ganz andere Erfahrungen durchgemacht hat, als dies nicht zuletzt im Hinblick auf das Leben unter den Bedingungen einer liberalen, demokratischen Gesellschaft im Westen der Fall war. Diese letztere Erfahrung ist für die Gesellschaft Osteuropas etwas ganz Neues. Die Zeit der kommunistischen Herrschaft war für die meisten Völker im Osten nicht einmal die längste Periode der Unfreiheit.

Meine Ausführungen sind als die eines beteiligten Beobachters zu verstehen, dem einerseits die Analyse der Veränderungen des gesellschaftlichen Bewusstseins nicht ganz fremd ist und der andererseits durch seine Verantwortung als Jesuitenprovinzial in einem dieser Länder auch versuchen soll, den Lauf der Dinge nicht nur zu verstehen, sondern auch zu beeinflussen[3].

2. Die alte Rolle des Christentums in Osteuropa

Der osteuropäische Raum, insofern wir ihn – ungeachtet der unübersehbaren Unterschiede in geschichtlicher Entwicklung der einzelnen Völker – als eine gewisse Einheit betrachten, verdankt seine charakteristischen, gemeinsamen Züge einigen historisch relevanten Erfahrungen und ihren Folgen[4], deren

---

[2] Anlässlich der ersten Bischofssynode für Europa im Jahr 1991 hat der Papst davon gesprochen, dass der Osten dem Westen die Lebendigkeit seiner Glaubenserfahrung und der westen dem Osten seine Erfahrung des Konzils weitergeben soll.

[3] Es gibt bereits eine beachtliche Literatur vor allem zur Problematik der Rolle der katholischen Kirche in einigen Ländern Osteuropas, insbesondere in Polen, wo die für Osteuropa charakteristischen Probleme vielleicht am schärfsten zu sehen sind. Es sei hier auf einige Veröffentlichungen hingewiesen: M. SPIEKER (Hrsg.), *Vom Sozialismus zum demokratischen Rechtsstaat. Der Beitrag der katholischen Soziallehre zu den Transformationsprozessen in Polen und in der ehemaligen DDR*, Paderborn–München–Wien–Zürich 1992; IDEM (Hrsg.), *Nach der Wende: Kirche und Gesellschaft in Polen und in Ostdeutschland. Sozialethische Probleme der Transformationsprozesse*, Paderborn–München–Wien–Zürich 1995; E. KOBYLISKA – A. LAWARTY, *Religion und Kirche in der modernen Gesellschaft. Polnische und deutsche Erfahrungen*, Wiesbaden 1994; T. MECHTENBERG, „Trendwende oder Zerreißprobe?", *Orientierung* 62 (1998) 25-27 u. 46-48.

[4] Hier folge ich insbesondere den Ansichten des Historikers Bogdan CYWIŃSKI, der in seinem Buch *Ogniem próbowane*, 1.*Korzenie tożsamości*, Rom 1982, versucht hat, der Frage nachzugehen, wie die katholische Kirche in den Ländern Osteuropas auf den Zusammenstoß mit dem Kommunismus vorbereitet war.

Gemeinsamkeit auf Grund der geopolitischen Lage – vor allem im 20. Jahrhundert – relativ deutlich zum Vorschein kam.

Im Zusammenhang unseres Themas muss zunächst die Erfahrung der im Vergleich mit Westeuropa späten Christianisierung (zwischen dem 9. Und 15. Jahrhundert) angesprochen werden. Der späte Eintritt in den Kreis der mittelalterlichen *christianitas* brachte diese Völker in die zum Teil unbequeme Lage von Menschen, die in vielen Lebensbereichen viel von anderen Völkern lernen – sprich: übernehmen – mussten. Es ging dabei nicht nur um die Übernahme des Glaubens, sondern auch des Kulturerbes, der Formen des Zusammenlebens, der Rechtsauffassungen usw. Die im Bezug auf die Übernahme des Christentums „jüngeren" Völker lebten in der Spannung zwischen der Nachahmung der fremden Entwicklungsmodelle und dem Wunsch nach eigenständigem Ausdruck des chrislichen Glaubens wie des gesellschaftlichen Lebens. Trotz der gelungenen, eigenständigen Synthesen (vor allem im 15. Jahrhundert in Polen und Ungarn) ist die ganze kulturelle und soziale Entwicklung Osteuropas vom Gegensatz zwischen dem Wunsch nach den originär heimischen Entwicklungen und dem Streben nach der Anpassung an die Hauptströmungen Westeuropas gekennzeichnet. Diese Spannung bestimmt bis heute die Diskussionen über politisch, sozial und religiös relevante Prozesse und ist bei den einen nicht ganz frei von Minderwertigkeitskomplexen und bei den anderen nicht ganz frei von Naivität.

Eine weitere Erfahrung, die ebenfalls eine nicht zu umgehende Spannung einschließt, ist die Erfahrung einerseits *antemurale christianitatis* (das Bollwerk des Christentums) und andererseits Grenzland zu sein. Vom Standpunkt des Westens, der nach dem Sieg über den Islam nicht mehr von außereuropäischen Kräften bedroht war, ist diese Erfahrung schwer nachvollziehbar. Den katholischen unter den Völkern Osteuropas dagegen, die zunächst den mongolischen und dann den türkischen Drang nach Westen lange auszuhalten hatten, und praktisch von Anfang an durch die Grenze zur Orthodoxie geprägt waren, wurde einerseits die Rolle, Grenzland zu sein, auferlegt, wo die sich gegenseitig relativierenden religiösen und kulturellen Lebensformen miteinander auszukommen hatten, und andererseits die Rolle des Bollwerks. Für diesen Widerspruch gab es keine einfache Lösung. Er führte nicht selten zu scharfen Konflikten, vor allem dann, wenn politische Interessen im Spiel waren.

Eine dritte Gemeinsamkeit, die sicherlich auch mit der Verspätung in der wirtschaftlichen Entwicklung Osteuropas zusammenhängt, ist die Erfahrung der Stabilität jener Kulturformen, die durch die ländlich-bäuerliche Welt erzeugt wurden. Es scheint, dass diese – ungeachtet deren zunehmender

wirtschaftlichen Rückständigkeit – unter anderem deswegen so lange und so große Bedeutung hatte, weil sie angesichts der beschriebenen Konfliktsituationen den besseren Schutz gegen die fremden Einflüsse und nciht selten auch gegen Verfolgung bot. Dem Kommunismus, der die Industrialisierung forciert hat, gelang es nicht, diese Mentalität wesentlich zu verändern. Er hat sie – im Gegenteil – herausgefordert und dadurch noch verstärkt.

Eine weitere – vielleicht die wichtigste – Gemeinsamkeit, deren Nachwirkungen nicht zu unterschätzen sind, besteht darin, dass im Gegensatz zu Westeuropa überall in Osteuropa die Prozesse des Entstehens der Nationen unter den Bedingungen mangelnder Souveränität der Völker verlaufen sind. Unter diesen Bedingungen konnte sich die moderne Zivilgesellschaft kaum entfalten. Umso stärker entwickelten sich die Nationalismen, deren Auseinander – und Gegeneinanderstreben die kulturelle Desintegration der ganzen Region und später auch die politische Instabilität zur Folge hatte. Das Fehlen der Souveränität und der davon geprägte starke Kampfes – und Freiheitswille haben das geistige Klima der Völker, ihre Hierarchie der Werte und ihre Verhaltensmuster maßgebend beeinflusst. Der dauernde Zwang zur Verteidigung der eigenen kulturellen und religiösen Werte, der individuellen und kollektiven Rechte und der nationalen Würde weckte Empfindlichkeiten, die für eine harmonische Entwicklung des Zusammenlebens mit den Nachbarvölkern nicht gerade fördernd wirkten. Die Gewohnheit, die eigene Kultur als von anderen unabhängige und autonome zu pflegen, sowie die Überzeugung, diese sei von allen Seiten bedroht, wirft einen langen Schatten auf die Politik, die oft von negativen Stereotypen behaftet bleibt und eine kämpferische Mentalität erzeugt, in der die Grenze zwischen Abwehr und Aggression leider sehr unscharf bleibt.

Unter den gegebenen Bedingungen politischer Abhängigkeit und Unfreiheit kam auch dem Christentum eine ganz andere Rolle zu. Der Zustand politischer Unterdrückung, der meistens auch seine religiöse Seite hatte, führte zu einer starken Verschmelzung nationaler und religiöser Elemente. Überall in Osteuropa – mit Ausnahme Tschechiens – suchte das unterdrückte nationale Bewusstsein eine religiöse Stütze und Bestätigung und fand si auch: Der Glaube wurde zum Glauben der Nation, zum gemeinsamen, unverzichtbaren Erbgut, nicht selten zur ersten und am meisten verbreiteten Form des Nationalbewusstseins. Die Tatsache, dass sich das Christentum in seinen unterschiedlichen Prägungen sehr eifrig in den Prozess der Selbstbestimmung der Nationen Osteuropas engagiert hat, ging weder am Selbstverständnis als Nation noch am Christentum spurlos vorbei. Das nationale Element hat durch die Religion eine Sakralisierung, das Christentum wiederum durch die Verschmelzung mit dem

nationalem Element eine Ideologisierung erfahren. Zu einem streng theoretisch begründeten Konzept hat es zwar nie gereicht, vielmehr wurde ein Mythos daraus, aber gerade deswegen wurde diese Entwicklung für das kulturelle Klima sehr bestimmend. Und sie hat wesentlich dazu beigetragen, dass die einsetzenden Säkularisierungsprozesse stark gehemmt wurden. Die im Westen zunehmenden laizistischen Tendenzen in Osteuropa (mit Ausnahme Tschechiens und Ungarns) wurden lange als etwas Fremdes empfunden und erreichten fast nur Vertreter intellektueller Eliten. Zwischen den christlichen Kirchen und den osteuropäischen Völkern entwickelte sich in den meisten Fällen eine Art Schicksalsgemeinschaft. Die Kirchen sind zu Institutionen des gesellschaftlichen Vertrauens geworden, deren Glaubwürdigkeit ernsthaft anzutasten für die Gesellschaft sehr gefährlich sein könnte. Ähnlich wie später im Kommunismus galt es, die Glaubwürdigkeit der Kirche nicht in Frage zu stellen. Dieser unerwartete Schutz vor Kritik dürfte dem Christentum zunächst genau so viel geholfen wie später geschadet haben, als sich unter den veränderten Bedingungen herausstellte, wie schwer es ist, seine neue Rolle zu finden.

Das hier skizzierte Bild geht kaum auf die Unterschiede zwischen den einzelnen Völkern, Kirchen und Konfessionen ein. Es ist im Rahmen dieser Überlegungen nicht möglich, diese Unterschiede herauszuarbeiten. Es ist aber in diesem Rahmen auch nicht nötig, weil diesen Unterschieden im Hinblick auf die Rolle des Christentums unter kommunistischer Herrschaft meines Erachtens keine entscheidende Bedeutung zukommt. Man kann sagen, dass mit der gewaltsamen Einführung der Diktatur des Proletariats sich für das Christentum, für das Selbstverständnis seiner Rolle unter den Völkern Osteuropas nicht viel geändert hat. Es wurde sogar eindrucksvoll in seiner Rolle bestätigt, zumal der Kommunismus den gläubigen Massen eher früher als später als Fremdkörper und als Bedrohung nicht nur der religiösen sondern auch der nationalen Identität erscheinen musste. Im Kommunismus hat sich die Schicksalsgemeinschaft von Gesellschaft (Nationen) und Kirche bestätigt und bewährt, so dass das Christentum mit der Zeit fast in der ganzen Region zu einem der wichtigsten Faktoren bewussten Widerstands wurde. Mit der Zeit hat dieser Widerstand dazu beigetragen, dass der Kommunismus zusammengebrochen ist.

In dem Zusammenstoß mit dem Kommunismus hat das Christentum seine Rolle aus eigenem Antrieb erfüllt. Es war nicht bloß Negation. Das Christentum hat den Menschen Hoffnung gegeben, es hat ihnen das Bewusstsein von Menschenwürde und Menschenrechten geschärft und den Absolutheitsanspruch der kommunistischen Ideologie mit Argumenten abgewiesen, die Rückbindung an die europäische Wertegemeinschaft gesichert. Es war die Stimme der

Entrechteten, Kraft der Märtyrer und der Bekenner. Es verteidigte die Freiheit und die Gerechtigkeit.

Dies könnte an konkreten Beispielen noch sehr viel weiter ausgeführt werden; aber darum geht es hier nicht. Wichtig ist etwas anderes, was unter dem Eindruck der Schwierigkeiten, denen die Christen nach dem Zusammenbruch des Kommunismus begegnet sind, nicht vergessen werden darf: Es besteht kein Zweifel, im Widerstand gegen den Totalitätsanspruch des Kommunismus war nicht die Gegnerschaft, die Verneinung die Quelle der tragenden Kraft. Die christliche Opposition zum Marxismus fußte auf dem Bekenntnis zu eigenen Grundwerten und eigenen Grundüberzeugungen und bewies sehr eindrucksvoll, dass das Christentum seinem Wesen nach keine reaktionäre Kraft ist. Denn betrachtet man den Marxismus als Ausläufer der aufklärerisch-rationalistischen Tradition, dann erwies sich gerade das Christentum als wirksamer Verteidiger jener Werte, die diese Tradition gegen das Christentum zu retten glaubte. Sehr viele Christen in Osteuropa haben auf Unrecht mit Vergebung, mit Dialogbereitschaft geantwortet und nicht zuletzt mit klarem Verzicht auf Gewaltanwendung einen Stil vorgelebt, der auch für ein Leben unter den demokratischen Bedingungen Maßstäbe setzt.

Aber werden die Christen Osteuropas nun unter den neuen Bedingungen der pluralistischen Gesellschaft ihren eigenen Maßstäben gerecht? Darauf gibt es sicher keine einfache Antwort.

3. An der Schwelle zur Demokratie

Ungeachtet der eben skizzierten und insgesamt positiven Bilanz der langen Prüfung, der das Christentum in Osteuropa ausgesetzt war, wurde im Zuge der Demokratisierung bereits sehr bald deutlich, dass die lange geschichtliche Erfahrung, welche die Christen in der kommunistischen Zeit im ursprünglichen Sinne fruchtbar zu machen verstanden, nun an ihre Grenzen stieß. Man muss feststellen, dass die Tugenden, Haltungen, Denkweisen, Kategorien, die den Christen bei der Auseinandersetzung mit dem Kommunismus so sehr geholfen hatten, bereits nach sehr kurzer Zeit nicht mehr recht brauchbar waren. Plötzlich wurde z. B. deutlich, dass das lange erfahrene und bekämpfte Unrecht den Widerspruch zur Gewohnheit werden ließ, so dass die Kirchen ihre Rolle auch unter den veränderten Verhältnissen eher als „Zeichen des Widerspruchs" verstanden. Trotz des Wissens um die eigenen Werte, trotz der grundsätzlichen Bejahung der demokratischen Grundordnung und des Reformkurses haben sie öfter vor Bedrohungen gewarnt als Orientierungshilfe angeboten. Die Angst

vor der Freiheit hat sich nicht selten als stärker erwiesen als der Wille zur positiven Gestaltung der Freiheitsräume. Man kann sich schwer des Eindrucks erwehren, dass sich die Kirche ihrer eigenen *leadership* nicht ganz sicher war und im Grunde Angst hatte, die Mündigkeit der Christen zu fördern. Auf diese Weise haben die Kirchen sich nicht selten berechtigter Kritik entzogen und sich manchen – auch berechtigten – Modernisierungswunsch verschlossen. Es zeigte sich, dass die Erfahrung des vergangenen Unrechts für die Wahrnehmung der neuen Realitäten viel bestimmender war als die als providentiell erfahrene Veränderung. Ein Neomanichäismus ist zur realen Versuchung geworden. Freunde und Verbündete von gestern werden schnell als eine Bedrohung empfunden, wenn sie sich von der Kirche emanzipieren und für politische Entscheidungen Autonomie beanspruchten. Das betraf keineswegs nur Ungläubige, sondern auch treue Katholiken, die für eine entschieden freiheitliche Entwicklung eintraten. Die von der Kirche verinnerlichte Kampfsprache und Abwehrhaltung hat bei manchen gesellschaftlichen Kräften den eindruck erweckt, das Christentum werde nun zum Hindernis für den gesellschaftlichen Dialog. *Und Bischöfen wie Priestern fiel es in der Tat nicht leicht, die Autonomie der pluralistischen Gesellschaft zu achten*[5], weil vielen von ihnen die in Folge des Umbruchs entstandene neue gesellschaftliche Wirklichkeit im Vergleich zur Vergangenheit unverständlich geworden war.

Die starken Bestrebungen, sich möglichst schnell den westlichen Entwicklungen anzupassen, haben bei vielen Christen Ängste geweckt, die nationale und die religiöse Identität könnte sich etwa durch einen Betritt zur EU auflösen. Die Erneuerer und Verteidiger der traditionellen, christlichen Werte liefern sich heftige Wortgefechte und bieten ihr ganzes rhetorisches Können auf, um Angst machende Visionen entweder von einem klerikalen Gottesstaat oder einer identitätslosen (sprich: gottlosen) und von Fremden beherrschten, gleichgeschtalteten Gesellschaft an die Wand zu malen und dem Gegner anzukreiden. Jakobinisches Demokratieverständnis einerseits und national-christliche Freund-Feind Rhetorik andererseits beherrschten die Debatte um die Ratifizierung des Konkordats und um die Verfassung in Polen. Wirtschaftliche Sachverhalte, wie z. B. die Privatisierungspolitik, werden von dieser Dialektik keineswegs ausgenommen. Diese Spannung, bei der die Vision der Beteiligung der Christen an der Gestaltung der gewonnen Freiheit eine sehr wichtige Rolle

---

[5] So Kardinal F. Macharski in seiner Ansprache vor dem Papst während des Ad-Limina-Besuches einer Gruppe von polnischen Bischöfen im Februar 1998.

spielt, durchzieht nicht nur die Politik oder die Predigten, sondern beherrscht durch die Reihen der christlich motivierten Laien. Der aus der kommunistischen Zeit stammende Gegensatz zwischen dem politischen und beruflichen Alltag einerseits und dem privat gelebten Glauben wie der kirchlichen Zugehörigkeit andererseits wirkt kräftig nach und wird nur schwer überwunden.

Es ist also kein Wunder, dass nicht nur Kritiker, sondern auch Freunde sich ernsthaft danach fragen, ob die Kirchen Osteuropas ihren Standort in den neuen Demokratien gefunden haben und ob sie sich erst noch selbst einem Transformationsprozess unterziehen müssen[6]. Dabei wird vor allem an den Wandel „von einer Kirche des Klerus zu einer Kirche des Volkes Gottes mit aktiven Laien, Verbänden und Bewegungen" gedacht. Es wird aber auch immer deutlicher gesehen, dass

> im Hinblick auf die gesellschaftliche Präsenz [der Kirche], ihre Katechese und ihren Religionsunterricht in den Schulen, ihre Pastoral in staatlichen Einrichtungen, ihre Angebote im Bildungs- und Sozialbereich, ihre Caritas, ihre Präsenz in öffentlichen Institutionen, ihre Studien- und Ausbildungsordnungen ... ein aggiornamento notwendig [ist], das in allen Transformationsländern nicht nur große materielle Ressourcen, sondern auch Phantasie, Klugheit, Sensibilität und ganz offenkundig mehr Zeit erfordert als erwartet[7].

Katholischerseits hat der innere Transformationsprozess der Kirchen Osteuropas in Johannes Paul II. einen mächtigen, aber deshalb keineswegs automatisch wirksamen Fürsprecher. Das beweisen beispielweise die eindringlichen Ermahnungen des Papstes an die polnischen und litauischen Bischöfe bei dem Ad-Limina-Besuch 1993 und 1998 und seine Botschaften an die Bischöfe in Polen anlässlich der Reisen in sein Heimatland 1991, 1997 und 1999. Die Kräfte der Mitte, die den gesellschaftlichen Dialog und den Weg gesellschaftlicher und kirchlicher Transformationsprozesse trotz allem gehen, finden im Papst ihren wichtigsten Verbündeten.

In den Ländern Osteuropas, die durch das orthodoxe Christentum geprägt sind, ist stärker die Versuchung zu spüren, sich des Staates zur Privilegierung der Orthodoxie zu Lasten der anderen christlichen Kirchen zu bedienen. Als

---

[6] Vgl. M. SPIEKER, *Mittel- und Osteuropa im Aufbruch. Eine Zwischenbilanz*, Kirche und Gesellschaft 250, hrsg. von der Katholischen Sozialwissenschaftlichen Zentrale, Mönchengladbach 1998, 11.

[7] M. SPIEKER, *Mittel- und Osteuropa im Aufbruch. Eine Zwischenbilanz*, 12.

besonders schwerwiegendes Problem der orthodox geprägten osteuropäischen Länder muss das Fehlen einer kirchlichen Sozialethik genannt werden. Dies entspricht durchaus einer östlichen Tradition und hat zur Folge, dass die orthodoxen Kirchen kaum in der Lage sind, ihr Wächeramt im Bereich der sozialen und politischen Entwicklung wahrzunehmen und so zur Humanisierung der gesellschaftlichen und politischen Strukturen beizutragen[8].

Das hier skizzenhaft dargestellte Bild, das teilweise dem Bild der Verwüstung nach einer Schlacht gleicht, ist, wie ich es zu zeigen versuchte, die Folge einer langen Entwicklung. Wenn deshalb jetzt von der *neuen Rolle* des Christentums gesprochen werden soll, dann bezieht sich das *Neue* auf die ganze bisherige Erfahrung und nicht nur auf die kommunistische Zeit. Es geht darum, die spezifische Erfahrung der Kirchen Osteuropas für das christliche Selbstverständnis fruchtbar zu machen.

4. Die neue Rolle des Christentums

Um den spezifischen Beitrag der Christen Osteuropas zur Bestimmung der neuen Rolle des Christentums zu erfassen, muss man über die bisherige Entwicklung hinausgehen und kritisch zwischen dem Christentum selbst und den kontingenten Wurzeln der christlichen Kulturen der einzelnen Völker unterscheiden. Diese notwendige Unterscheidung darf aber nicht so verstanden werden, dass nun die nationalen Kulturen um des Christentums willen verleugnet werden müssten. Deshalb muss diese Unterscheidung, wenn sie hilfreich sein soll, von dem Verständnis für die Symbiose der christlichen und der nationalen Elemente ausgehen. Etwa so, wie es der russisch-orthodoxe Denker Sergiej Awierincew sehr einfühlsam im April 1996 während eines Symposiums zum Thema „Christentum der Zukunft”, anlässlich des 50jährigen Jubiläums der Zeitschrift „Znak” in Krakau zum Ausdruck brachte[9]:

> Glücklich ist die Nation, die im Widerspruch gegen die äußere Gewalt sich einer Motivation bedient, die dauerhaft religiöse Werte mit den nationalen Werten verbindet. In einem gewissen Sinne vereinfacht die Tragödie das Leben: wenn der Feind gegen alle Werte vorgeht, ist keine Zeit da, um sich den Kopf in feinen Unterscheidungen zwischen ihnen [den Werten] zu zerbrechen.

---

[8] Vgl. M. SPIEKER, *Der Transformationsprozess in Polen - von außen gesehen*. Vortrag beim Symposion in der Philosophischen Fakultät der Jesuiten in Krakau am 29. Mai 1999.

[9] S. AWIERNCEW, „Sytuacja obecna w perspektywie chrześcijańskiej”, *Znak* 493 (1996) 15.

Awierincew fügte gleich hinzu:

> Für die oppositionelle Minderheit in Russland, die weder die kommunistische Ideologie noch den sowjetischen Expansionismus akzeptiert hat, war der polnische Widerspruch ein unerreichbares Modell – auch dank der Harmonie zwischen seiner religiösen und politischen Motivation.

Die Lage hat sich insofern verändert – meinte Awierincew – dass

> unser Glaube nicht mehr einem äußeren Druck ausgesetzt ist, der von der Hauptstadt eines fremden Imperiums ausgeht, sondern Bedrohungen gegenüber steht, die ihn schon immer und überall einholen: einem selbstgenügsamen Säkularismus, Indifferentismus, der Angst vor den Forderungen des religiösen Gewissens, dem versteckten, aber immer äußerst starken Hang zum Nichts und schließlich all dem, was Papst Johannes Paul II. als „Kultur des Todes" bezeichnet.

Die Welt hört also auf, primär national und konfessionell aufgeteilt zu sein und in diesem Sinne hört sie auch auf, *christliche Welt* zu sein. Sie wird wieder einfach „Welt" – theologisch gesprochen – *saeculum,* Ort der freien Entscheidung für oder gegen die christliche Hoffnung; ein Ort also, wo man Christ werden kann, in den man aber immer seltener als Christ hineingeboren wird. Die nach dem Zusammenbruch des Kommunismus entstandene Lage macht vielen eine manchmal schmerzhafte Weise deutlich, dass unser Glaube seine Lebendigkeit nicht der weltlichen Verwurzelung in irgendeiner vergänglichen Kultur verdankt, sondern seiner Herkunft von oben. Keine nationale Kultur, kein christlicher Staat, keine christliche Welt kann dem christlichen Glauben Schutz bieten. Die Stärke des Christentums wird nicht mehr an der Stärke der christlichen Institutionen gemessen.

Eine der wichtigsten Konsequenzen des Zusammenbruchs des Kommunismus für die Christen in Osteuropa ist die Einsicht in die Erschöpfung jener Form des Christentums, deren Stütze und Stärke letztendlich der Konformismus der Individuen und der Gruppen gegenüber einer Welt war, wo das Christsein beinahe zur nationalen Pflicht wurde. Dass im Falle Osteuropas der Druck ein Druck von außen war, der dem Christentum geholfen hat, seine Stärken zu zeigen, unterstreicht nun um so mehr die Notwendigkeit, die innere Kraft des Christentums zu entfalten. Und diese Entfaltung kann nicht darin bestehen, eine wie immer in der Vergangenheit bewährte Form der christlichen Welt mit allen Mitteln am Leben zu halten. Die verschiedenen historischen Formen einer Symbiose des Christentums mit dieser Welt vergehen immer

dann, wenn sie sowohl im kulturellen wie im religiösen Sinne ihre Fruchtbarkeit verlieren. Jetzt gilt es wahrzunehmen, dass dieser Prozess für das Christentum viel mehr positive als negative Seiten hat. Das Christentum gewinnt seine prophetische Freiheit, die Lebendigkeit des Sauerteigs, die Aussagekraft des Zeichens zurück. Seine Stärke wir wieder die Bekehrung des Herzens des freien Menschen sein, dem die Liebe Gottes begegnet ist.

Und die Welt, was hat sie zu gewinnen? Die Chance, der Liebe Gottes zu begegnen in Gestalt der Zeugen der Hoffnung. Freilich, wird das Christentum der Zukunft kein Gebilde ohne Gedächtnis an die Zeit der Symbiose sein. Es kann der Welt mit der dabei gewonnen Erfahrung dienen. Denn diese Erfahrung enthält ein sehr tiefes Wissen über die Welt und über ihre Voraussetzungen. Dank dieses Wissens, das im Grunde der ernsthaften Gewissenserforschung entspringt, in dem das Christentum selbst im Lichte des Evangeliums seine eigene Blindheit und Sünde entdeckt, vor allem seine Teilhabe an der Rechtfertigung der historischen Fehler der christlichen Welt, kann das Christentum einen demütigen Dienst an der Welt tun, den die Welt unbedingt braucht, wenn sie ihre Dekadenz und ihre Ungerechtigkeiten überwinden soll, wenn die Menschen nicht in Hoffnungslosigkeit untergehen sollen. Die neue Rolle des Christentums, die sich damit abzeichnet, ist keine bequeme, denn sie bedeutet auch Zurückhaltung bei der Christianisierung der Welt trotz des klaren Bekenntnisses, dass es in keinem Namen die Erlösung gibt, außer im Namen Jesu Christi.

Das führt uns zur Frage nach der Kirche. Was hat die Kirche an der allmählichen Auflösung der christlichen Welt zu gewinnen? Die Antwort ist einfach und kompliziert zugleich. Einfach, weil man wahrheitsgemäß sagen kann: die Kirche kann damit ihre Freiheit und ihre Glaubwürdigkeit gewinnen; kompliziert, weil damit wenig gesagt wird über das Wie. Spannungen und Probleme, welche die Auflösung mancher Erscheinungsformen dieser Symbiose begleiten, unterstreichen nur den Ernst der Lage, in der das Kind mit dem Bade ausgeschüttet werden kann, wenn man es sich zu leicht macht. Mir scheint, dass Johannes Paul II. ein sehr wichtiges Kriterium nannte, um das Wie dieser Auflösung so gestalten zu können, dass dabei nicht so sehr die Kirche, sondern vor allem der Mensch nicht zum Verlierer wird.

Dieses Kriterium brachte er in einer knappen Formel zum Ausdruck, als er in seiner ersten Enzyklika *Redemptor hominis* (nr. 14) schrieb und später oft wiederholte, dass *der Mensch der erste und grundlegende Weg der Kirche ist.* In dieser päpstlichen Formel vom Menschen, der der Weg der Kirche ist, zieht Johannes Paul II. die Schlussfolgerung aus den Erfahrungen der Zeit, als die

Kirche versuchte, sich selbst als *den Weg* für die Menschen aufzuzwingen. Dies war keineswegs die Situation der einmaligen Versuchung bzw. Verfehlung, sondern vielmehr eine dauerhafte Form des kirchlichen Selbstverständnisses, das sich in der Praxis der Christianisierung der Welt niedergeschlagen hat. Die Kirche, die sich als Weg für die Menschen verstanden hat, versuchte die Welt so zu christianisieren, dass sich niemand ihrem bestimmenden Einfluss entziehen könnte. Diese Zeit scheint vor unseren Augen zu Ende zu gehen.

Die päpstliche Formel deutet nicht nur den Umbruch, sondern auch das Wie seiner Gestaltung, damit die Menschen unserer und der künftigen Zeit der frohen Botschaft in Freiheit und auf glaubwürdige Weise begegnen dürfen. Die alte, von Tertullian formulierte Wahrheit „fiunt, non nascuntur Christiani”, gewinnt auch in Osteuropa an Schärfe. Da das *fiunt* den Akt der freien Selbstbestimmung als Antwort auf die Gnade und nicht das Ergebnis irgendwelcher soziotechnischen Aktivitäten meint, hat die Kirche ihrem Meister und Herrn zu folgen, der sich erniedrigt hat (vgl. *Phil* 2,80) und in allem uns gleich geworden ist, außer der Sünde (vgl. *Hebr* 4,15).

Noul rol al creştinismului în Europa de Est

1. Observaţii preliminare

Nici unul din conceptele de bază, care sunt folosite în formularea temei expunerii mele, nu este uşor de definit. Pentru că nici „Europa de Est” nu este aici o simplă indicaţie geografică şi nici creştinismul, raportat la Europa de Est, nu este un fenomen uşor de descris.

Deoarece această temă trebuie tratată într-un context istoric bine definit, adică la zece ani după căderea blocului răsăritean dominat de Uniunea Sovietică şi la opt ani de la destrămarea Uniunii Sovietice într-un număr de state independente, înţelegem prin Europa de Est spaţiul fostelor republici vestice dominat până acum sovietic şi fostele state satelit ale Uniunii Sovietice, care, din motive cultural-istorice, pot fi numite în parte ca fiind central-europene. Este vorba de statele baltice cu Estonia, Letonia şi Lituania, apoi Belarus şi Ucraina şi, în cele din urmă, state ca Polonia, Cehia, Slovacia, Ungaria, România şi Bulgaria. Prin aceasta, regiunea afectată nemijlocit prin desfiinţarea Uniunii Sovietice rămâne în afara atenţiei. Şi nici situaţia specială a regiunii balcanice nu poate fi luată în seamă aici, cu toate că unele elemente ale analizei mele privesc şi această regiune (de exemplu, Croaţia şi Slovenia).

Deoarece în această conferinţă este vorba de precizarea *noului rol* al creştinismului, este necesar, pe de o parte, să se arunce o privire asupra formelor şi rolurilor sale tradiţionale şi, pe de altă parte, să fie conturată evoluţia care trebuie să aibă loc. În toate acestea, nu se poate uita faptul că creştinismul din mijlocul popoarelor Europei Centrale este adânc înrădăcinat, iar lucrul acesta apare uneori în forme pe care observatorul occidental le poate înţelege mai greu. Din acest motiv, dorinţa de a înţelege trebuie să premeargă dorinţei de schimbare. În cazul în care ar trebui să aibă loc un schimb rodnic între creştinii din Europa răsăriteană şi cea occidentală[1], nu trebuie uitat că creştinismul din Europa de Est a trăit în parte experienţe cu totul diferite în comparaţie cu situaţia din Occident, unde viaţa s-a desfăşurat într-o societate liberală, democratică. Această din urmă experienţă este pentru societatea Europei răsăritene ceva cu totul nou. Pentru majoritatea popoarelor din Răsărit, timpul dominaţiei comuniste nu a fost nicidecum cea mai lungă perioadă de lipsă a libertăţii.

Gândurile pe care le voi prezenta trebuie înţelese ca aparţinând unui observator implicat, căruia, pe de o parte, nu-i lipseşte cu totul analiza schimbărilor conştiinţei sociale şi care, pe de altă parte, datorită responsabilităţii sale în calitate de Provincial al iezuiţilor în una din aceste ţări, trebuie să încerce nu doar să înţeleagă mersul lucrurilor, ci să-l şi influenţeze[2].

2. Vechiul rol al creştinismului în Europa de Est

Spaţiul european din Răsărit, în măsura în care noi îl privim ca pe o anumită unitate – fără a mai ţine cont de diferenţele evidente în evoluţia istorică a fiecărui popor –, îşi datorează trăsăturile sale caracteristice, comune, anumitor

---

[1] Cu ocazia primului sinod episcopal pentru Europa în anul 1991, papa a spus că Răsăritul trebuie să dea mai departe vitalitatea experienţei sale de credinţă, iar apusul să ofere Răsăritului experienţa Conciliului.

[2] Există deja o literatură însemnată, în special privind problematica rolului Bisericii Catolice în câteva ţări din Europa de Est, mai ales în Polonia, unde problemele caracteristice pentru Europa răsăriteană pot fi văzute poate cel mai clar. Indicăm aici câteva publicaţii: M. SPIEKER, ed., *Vom Sozialismus zum demokratischen Rechtsstaat. Der Beitrag der katholischen Soziallehre zu den Transformationsprozessen in Polen und in der ehemaligen DDR*, Paderborn-München-Wien-Zürich 1992; IDEM, ed., *Nach der Wende: Kirche und Gesellschaft in Polen und in Ostdeutschland. Sozialethische Probleme der Transformationsprozesse*, Paderborn-München-Wien-Zürich 1995; E. KOBYLISKA– A. LAWATY, *Religion und Kirche in der modernen Gesellschaft. Polnische und deutsche Erfahrungen*, Wiesbaden 1994; T. MECHTENBERG, „Trendwende oder Zerreißprobe?", *Orientierungen* 62 (1998) 25-27 şi 46-48.

experienţe istorice relevante şi consecinţelor acestora[3], al căror factor comun datorat situaţiei geopolitice – mai ales în secolul al XX-lea – a ieşit cu uşurinţă la vedere.

În contextul temei noastre, trebuie luată în considerare mai întâi experienţa încreştinării târzii (între secolele IX-XV) în comparaţie cu Europa occidentală. Intrarea târzie în cercul *christianitas* din evul mediu mijlociu a adus în parte aceste popoare în situaţia incomodă a oamenilor care în multe domenii ale vieţii au trebuit să înveţe mult de la alte popoare – adică au trebuit să preia. Aici n-a fost vorba doar de preluarea credinţei, ci şi a moştenirii culturale, a formelor de viaţă comunitară, a conceptelor juridice şi aşa mai departe. Popoarele „mai tinere" cât priveşte raportarea la preluarea creştinismului au trăit în tensiunea dintre imitarea modelelor de dezvoltare străine şi dorinţa după expresia proprie a credinţei creştine precum şi a vieţii sociale. În ciuda sintezelor proprii reuşite (mai ales în secolul al XV-lea în Polonia şi Ungaria), întreaga evoluţie culturală şi socială a Europei răsăritene a fost caracterizată de contradicţia dintre dorinţa după dezvoltări proprii originale şi efortul de adaptare la curentele principale ale Europei apusene. Această tensiune caracterizează şi astăzi discuţiile privind procesele semnificative din punct de vedere politic, social şi religios, mai mult, la unii nu este total liberă de complexe de inferioritate, în timp ce la alţii nu este liberă de naivitate.

O altă experienţă, care conţine şi ea o tensiune ce nu poate fi neglijată, este, pe de o parte, experienţa de a fi *antemurale christianitatis* (bastionul creştinătăţii) şi, pe de altă parte, aceea de ţară de graniţă. Din punctul de vedere al Occidentului, care, după victoria asupra islamului, nu a mai fost ameninţat de puteri extraeuropene, este greu de înţeles această experienţă. Dimpotrivă, catolicilor din popoarele Europei răsăritene, care au trebuit să facă faţă mai întâi invaziei mongole apoi celei turceşti spre apus, şi care au fost marcaţi practic de la început prin frontiera către ortodoxie, le-a fost impus, pe de o parte, rolul de a fi ţară de graniţă, situaţie în care formele de viaţă religioase şi culturale ce se relativizau reciproc trebuiau să iasă împreună la liman, pe de altă parte, rolul de bastion. Pentru acest paradox nu exista nici o rezolvare simplă. Acesta a condus nu rareori la conflicte grele, mai ales atunci când erau în joc interese politice.

---

[3] Aici mă folosesc în special de modurile de a vedea ale istoricului Bogdan CYWINSKI, care, în cartea sa *Ogniem probowane*. I. *Korzenie tozsamosci*, Roma 1982, a încercat să răspundă la întrebarea referitoare la modul în care Biserica Catolică din ţările est-europene era pregătită pentru confruntarea cu comunismul.

Un al treilea lucru comun, care în mod sigur are o legătură şi cu întârzierea dezvoltării economice a Europei răsăritene, este experienţa stabilităţii acelor forme culturale, care au fost generate de lumea provincial-ţărănească. Se pare că aceasta – făcând abstracţie de stagnarea ei economică aflată în creştere – a avut o semnificaţie atât de îndelungată şi de mare, deoarece ea, în faţa situaţiilor de conflict descrise, oferea o protecţie mai eficientă împotriva influenţelor străine şi adesea chiar împotriva persecuţiei. Comunismul, care a forţat industrializarea, nu a reuşit să schimbe substanţial această mentalitate. Dimpotrivă, a provocat-o şi, prin aceasta, a întărit-o şi mai mult.

Un al patrulea aspect comun – poate cel mai important –, ale cărui efecte ulterioare nu trebuie subestimate, constă în faptul că, spre deosebire de Europa occidentală, procesele apariţiei naţiunilor în Europa de Est s-au desfăşurat peste tot în condiţii de suveranitate deficitară a popoarelor. În aceste împrejurări, societatea civilă modernă nu s-a putut dezvolta decât anevoie. Cu atât mai mult s-au dezvoltat naţionalismele, ale căror tendinţe separatiste şi antagoniste au avut drept urmare dezintegrarea culturală a întregii regiuni iar, mai târziu, şi instabilitatea politică. Lipsa suveranităţii precum şi puternica dorinţă de luptă şi libertate marcată de aceasta au influenţat simţitor clima spirituală a popoarelor, propria ierarhie a valorilor precum şi modelele comportamentale specifice. Nevoia continuă de a apăra propriile valori culturale şi religioase, a drepturilor individuale şi colective precum şi a demnităţii naţionale, a trezit sensibilităţi care n-au acţionat neapărat spre promovarea unei dezvoltări armonioase a vieţii comunitare cu popoarele vecine. Obişnuinţa de a se îngriji de propria cultură ca fiind independentă şi autonomă faţă de altele, ca şi convingerea că aceasta ar fi ameninţată din toate părţile, aruncă o lungă umbră asupra politicii care rămâne adesea prizoniera unor stereotipuri negative şi care generează o mentalitate războinică, în care, din păcate, graniţa dintre apărare şi agresiune rămâne foarte neclară.

În condiţiile lipsei libertăţii şi dependenţei politice i-a revenit şi creştinismului un rol cu totul aparte. Starea de asuprire politică, ce a avut de cele mai multe ori şi latura sa religioasă, a condus la o puternică fuziune a elementelor naţionale şi religioase. Conştiinţa naţională asuprită a căutat peste tot în Europa de Est – cu excepţia Cehiei – sprijinire şi confirmare religioasă şi (chiar) a găsit-o. Credinţa a devenit credinţă a naţiunii, parte de moştenire comună şi inalienabilă, nu rareori prima şi în cele mai multe cazuri cea mai răspândită formă a conştiinţei naţionale. Faptul că creştinismul s-a angajat cu mare ardoare în diferitele sale note specifice în procesul autodeterminării naţiunilor Europei răsăritene n-a trecut fără să lase urme nici pe lângă conştiinţa propriei

naţiuni şi nici pe lângă creştinismul însuşi. Elementul naţional a cunoscut prin religie o formă de sacralizare iar creştinismul, la rândul său, printr-o contopire cu elementul naţional a cunoscut un fenomen de ideologizare. Lucrul acesta n-a fost suficient pentru un concept bazat din punct de vedere strict teoretic, de aici a rezultat doar un mit, însă tocmai de aceea respectiva evoluţie a devenit foarte determinantă pentru climatul cultural. Şi aceasta a contribuit în mod esenţial la faptul că procesele de secularizare incipiente au fost mult stagnate. Tendinţele laiciste aflate în creştere în Occident au fost privite mult timp în Europa de Est (cu excepţia Cehiei şi a Ungariei) ca ceva străin şi au atins doar câţiva reprezentanţi ai elitei intelectuale. Între Bisericile creştine şi popoarele europene răsăritene s-a dezvoltat în cele mai multe cazuri un fel de comuniune de destin. Bisericile au devenit instituţii ale încrederii sociale, aşa încât atingerea serioasă a credibilităţii lor ar fi putut fi foarte periculoasă pentru societate. Ca şi mai târziu în comunism, credibilitatea Bisericii nu putea fi pusă sub semnul întrebării. Această protecţie neaşteptată în faţa criticii a putut fi de folos creştinismului într-o primă fază, la fel de bine cum i-a dăunat ulterior, când, în împrejurări schimbate, s-au putut constata cât de greu este aflarea propriului rol nou.

Tabloul schiţat aici ţine puţin cont de diferenţele dintre popoare, Biserici şi confesiuni luate în parte. În cadrul acestor reflecţii, nu este posibilă analizarea pe larg a acestor diferenţe. În spaţiul acesta, nici nu este necesar, deoarece, după mine, aceste diferenţe nu au o semnificaţie decisivă în raport cu rolul creştinismului sub dominaţia comunistă. Se poate spune că, o dată cu instaurarea dictaturii proletariatului, nu s-a schimbat mare lucru pentru creştinism, pentru înţelegerea rolului său în mijlocul popoarelor Europei de Est. Ba chiar a fost confirmat impresionant în rolul său, mai ales datorită faptului că, pentru masele credincioase, comunismul trebuia să apară, mai bine mai degrabă decât mai târziu, ca un corp străin şi ca ameninţare nu numai pentru identităţile religioase, ci şi pentru cele naţionale. În comunism, comuniunea de destin dintre societate (naţiune) şi Biserică s-a confirmat şi s-a dovedit fidelă, aşa încât creştinismul a devenit cu timpul aproape în toată regiunea unul dintre factorii cei mai importanţi de rezistenţă conştientă. Cu trecerea timpului, această rezistenţă a contribuit la fenomenul de destrămare a comunismului.

În ciocnirea cu comunismul, creştinismul şi-a îndeplinit rolul său bazându-se pe propria forţă. Nu era doar negaţie. Creştinismul le-a dat oamenilor speranţă, le-a sporit conştiinţa demnităţii umane şi a drepturilor omeneşti şi a respins cu argumente pretenţia absolutistă a ideologiei comuniste, a asigurat

reluarea legăturii cu bogăţia europeană a valorilor. Era glasul celor nedreptăţiţi, puterea martirilor şi a mărturisitorilor. A apărat libertatea şi dreptatea.

Acest aspect ar putea fi prezentat mult mai detaliat cu ajutorul exemplelor concrete; însă nu asta este problema aici. Important este altceva, ceva ce nu poate fi uitat sub impresia greutăţilor cu care s-au întâlnit creştinii după căderea comunismului: fără îndoială, în timpul rezistenţei contra practicii totalitariste a comunismului, nu tabăra adversă, nu negarea constituia izvorul puterii mobilizatoare. Opoziţia creştină faţă de marxism îşi avea baza în propriile valori şi convingeri fundamentale şi a demonstrat în mod impresionant că creştinismul, potrivit esenţei sale, nu este o forţă reacţionară. Pentru că, în momentul în care marxismul este privit ca un ecou al tradiţiei iluministe-raţionaliste, tocmai creştinismul s-a dovedit a fi apărător efectiv al valorilor pe care această tradiţie credea că le salvează prin opoziţia faţă de creştinism. Foarte mulţi creştini au răspuns în faţa nedreptăţii cu iertare, cu disponibilitate pentru dialog şi, nu în cele din urmă, cu respingerea folosirii violenţei dând mărturie în favoarea unui stil comportamental care trasează criterii şi pentru o viaţă specifică condiţiilor democratice.

Însă vor corespunde creştinii din Europa de Est acum, în contextul noilor condiţii ale societăţii pluraliste, propriilor criterii? Desigur că pentru aceasta nu există un răspuns simplu.

3. În pragul democraţiei

Fără a ţine cont de bilanţul abia schiţat şi, în general, pozitiv privind lunga probă la care a fost supus creştinismul în Europa răsăriteană, în cadrul procesului de democratizare a devenit clar faptul că lunga experienţă istorică, pe care creştinii în perioada comunistă au ştiut să o facă rodnică în sensul originar, s-a lovit acum de limitele ei. Trebuie constatat că virtuţile, atitudinile, modurile de gândire, categoriile, care i-au ajutat atât de mult pe creştini în confruntarea cu comunismul, la scurt timp după aceea n-au mai fost atât de folositoare. Deodată s-a văzut clar de exemplu, că nedreptatea trăită şi combătută îndelung a făcut ca paradoxul să devină obişnuinţă, aşa încât Bisericile şi-au înţeles rolul lor de „semne ale contrazicerii" chiar şi în condiţiile nou apărute. În ciuda cunoaşterii propriilor valori, în ciuda confirmării de principiu a ordinii de bază democratice şi a cursului reformei, ele mai degrabă au avertizat în faţa ameninţărilor decât să fi oferit ajutoare orientative. Adesea frica faţă de libertate s-a dovedit mai tare decât voinţa de edificare pozitivă a spaţiilor de libertate. Cu greu te poţi apăra în faţa impresiei că Biserica nu era destul de sigură de propria *leadership*

şi că de fapt îi era frică să promoveze maturitatea creştinilor. În acest fel, Bisericile s-au sustras adesea criticii fundamentate şi s-au închis în faţa dorinţei – chiar şi a celei justificate – de modernizare. S-a văzut că experienţa nedreptăţii din trecut era mai decisivă în cadrul sesizării noilor realităţi decât schimbarea trăită providenţial. Un neomaniheism a devenit o ispitire reală. Prieteni şi asociaţi de ieri sunt percepuţi repede ca o ameninţare în cazul în care vor să se emancipeze faţă de Biserică şi să pretindă autonomie pentru deciziile politice. Lucrul acesta nu afecta în nici un caz doar pe necredincioşi, ci şi pe catolicii fideli care au militat în mod hotărât pentru o dezvoltare liberală. Limbajul ofensiv şi atitudinea defensivă folosită de către Biserică a trezit în rândul anumitor forţe sociale impresia că creştinismul devine acum o piedică pentru dialogul social. *Iar episcopilor şi preoţilor nu le-a venit uşor, în realitate, să respecte autonomia societăţii pluraliste*[4]*,* deoarece pentru mulţi dintre ei noua realitate socială apărută ca urmare a schimbării a ajuns de neînţeles în comparaţie cu trecutul.

Aspiraţiile puternice de a se adapta cât se poate mai repede la standardele apusene au provocat la mulţi creştini sentimentul de frică, anume că identitatea naţională şi religioasă ar putea dispărea, de exemplu, prin intrarea în comunitatea europeană. Înnoitorii şi apărătorii valorilor tradiţionale, creştine, schimbă între ei cuvinte grele şi se folosesc de toată puterea lor retorică, pentru a proiecta (pe perete) viziuni generatoare de frică ce provin fie din partea statului divin clerical sau din partea unei societăţi fără identitate (adică: fără Dumnezeu) şi stăpânită de străini şi uniformizată şi pentru a plăti adversarului. Un concept iacobinic despre democraţie, pe de o parte, şi o retorică naţional-creştină, pe de altă parte, au dominat disputa privind ratificarea concordatului şi constituţia Poloniei. Probleme concrete economice, cum ar fi, de exemplu, politica de privatizare, nu sunt în nici un caz exceptate de această dialectică. Această tensiune, în care viziunea participării creştinilor la edificarea libertăţii câştigate joacă un rol important, brăzdează nu numai politica sau predicile, ci domină printre rândurile de laici motivaţi creştineşte. Contradicţia ce provine din perioada comunistă dintre cotidianul politic şi profesional, pe de o parte, şi credinţa trăită privat precum şi apartenenţa bisericească, pe de altă parte, acţionează puternic şi acum şi poate fi biruită cu greu.

---

[4] Aşa se exprima Cardinalul F. Macharski în alocuţiunea sa în faţa Papei în timpul unei vizite *ad limina* făcute de un grup de episcopi polonezi în februarie 1998.

Prin urmare, nu este nici o minune faptul că nu doar criticii, ci chiar şi prietenii se întreabă în mod serios dacă Bisericile din Europa răsăriteană şi-au găsit locul specific în noile democraţii sau dacă nu cumva ele ar trebui să se supună în continuare unui proces de transformare[5]. În aceste sens, se face referinţă în primul rând la trecerea „de la o Biserică a clerului la o Biserică a poporului lui Dumnezeu cu laici activi, asociaţii şi mişcări". Însă se vede din ce în ce mai clar că,

> având în vedere prezenţa socială [a Bisericii], cateheza şi învăţământul ei religios, pastoraţia ei în instituţiile statale, ofertele sale în domeniul formării şi în cel social, *caritas*-ul ei, prezenţa ei în instituţiile publice, dispoziţiile sale privind studiul şi formarea profesională, este necesară o actualizare care, în ţările aflate în schimbare, recere, mai mult decât se credea, nu numai mari resurse materiale, ci şi fantezie, înţelepciune, sensibilitate şi, în mod foarte evident, mai mult timp[6].

Din partea catolică, procesul intern de transformare al Bisericilor din Europa de Est are în Ioan Paul al II-lea un mijlocitor puternic, însă tocmai pentru aceasta nu unul care să acţioneze în mod automat. Lucrul acesta este demonstrat în mod exemplar de avertismentele insistente ale papei faţă de episcopii polonezi şi lituanieni din cadrul vizitelor *ad limina* din 1993 şi 1998 şi mesajele adresate episcopilor din Polonia cu ocazia călătoriilor făcute în patria sa în 1991, 1997 şi 1999. Forţele de mijloc, care parcurg totuşi dialogul social şi calea proceselor de transformare sociale şi ecleziale, găsesc în papă un asociat important.

În ţările est-europene, care sunt marcate (caracterizate) de creştinismul ortodox, se poate constata mai mult încercarea de a se folosi de stat pentru privilegierea ortodoxiei în dauna altor Biserici creştine. Ca problemă deosebit de grea a ţărilor din Europa răsăriteană cu tradiţie ortodoxă, trebuie amintită lipsa unei doctrine sociale bisericeşti. Aceasta corespunde pe deplin tradiţiei răsăritene şi are drept urmare faptul că Bisericile ortodoxe sunt cu greu în stare să perceapă oficiul de veghe în domeniul dezvoltării sociale şi politice şi astfel să contribuie la umanizarea structurilor sociale şi politice[7].

---

[5] Vezi M. SPIEKER, *Mittel- und Osteuropa im Aufbruch. Eine Zwischenbilanz*, Kirche und Gesellschaft 250; editat de Katholische Sozialwissenschaftliche Zentralstelle, Mönchengladbach 1998, 11.

[6] M. SPIEKER, *Mittel- und Osteuropa im Aufbruch*, 12.

[7] Cf. M. SPIEKER, *Der Transformationsprozess in Polen – von außen gesehen*, Prelegere ţinută la un simpozion al Facultăţii Filozofice a iezuiţilor din Cracovia la 29 mai 1999.

Tabloul-schiţă prezentat aici, asemănător în parte cu imaginea pustiirii în urma unei bătălii, aşa cum am încercat să arăt, este consecinţa unei lungi evoluţii. Dacă din acest motiv trebuie să se vorbească acum despre *noul rol* al creştinismului, în acest caz *noul* se referă la întreaga experienţă de până acum şi nu numai la perioada comunistă. Se pune problema de a face rodnică experienţa specifică a Bisericilor din Europa răsăriteană pentru modul în care creştinismul se înţelege pe sine.

4. Noul rol al creştinismului

Pentru a înţelege contribuţia specifică a creştinilor din Europa de Est la definirea noului rol al creştinismului, trebuie mers dincolo de dezvoltarea (evoluţia) de până acum şi făcută în mod critic diferenţa dintre creştinismul însuşi şi rădăcinile contingente ale fiecărui popor. Însă această diferenţiere necesară nu trebuie înţeleasă în sensul că de acum culturile naţionale ar trebui negate de dragul creştinismului. De aceea, respectiva diferenţiere, dacă se vrea ajutătoare, trebuie să pornească de la conceptul de simbioză a elementelor creştine şi naţionale. Cam în felul în care s-a exprimat plin de afect gânditorul rus-ortodox Sergiej Awierincew în aprilie 1996 în timpul unui simpozion pe tema „Creştinismul viitorului", ocazionat de jubileul de cincizeci de ani a revistei „Znak" în Cracovia[8]:

> fericită este naţiunea care se foloseşte de o motivaţie în confruntarea cu violenţa externă, care uneşte întotdeauna valorile religioase cu cele naţionale. Într-un anume sens tragedia simplifică viaţa: când duşmanul se opune tuturor valorilor, nu mai este timp pentru a-ţi sparge capul cu diferenţieri fine între ele (valori).

Awierincew a adăugat îndată:

> pentru minoritatea aflată în opoziţie în Rusia, care n-a acceptat nici ideologia comunistă şi nici expansionismul sovietic, paradoxul polonez a fost un model de neatins – şi datorită armoniei dintre motivaţia sa religioasă şi politică.

Situaţia – considera Awierincew – s-a schimbat în sensul că

> credinţa noastră nu mai este supusă unei asupriri din afară, care să pornească din capitala unui imperiu străin, ci stă în faţa unor ameninţări care o aduc deja dintotdeauna şi peste tot: (credinţa este expusă) unui secularism

[8] S. AWIERINCEW, „Sytuacja w perspektywie chrzescijanskiej", *Znak* 493 (1996) 15.

mulţumit de sine, unui indiferentism, fricii faţă de exigenţele conştiinţei religioase, tendinţei ascunse şi totuşi mereu destul de puternice spre nimic şi în sfârşit la tot ceea ce Papa Ioan Paul al II-lea a arătat a fi cultură a morţii.

Prin urmare, lumea încetează să mai fie în primul rând naţională şi confesională şi în acest sens încetează a mai fi *lume creştină.* Ea devine din nou pur şi simplu „lume" – teologic spus – *saeculum,* loc al deciziei libere pentru sau împotriva speranţei creştine; deci un loc în care cineva poate deveni creştin, în care însă cineva se poate naşte din ce în ce mai rar ca creştin. Situaţia apărută după prăbuşirea comunismului le arată multora clar, într-o formă uneori dureroasă, că credinţa noastră nu-şi datorează înrădăcinarea unei culturi trecătoare oarecare, ci originii sale de sus. Credinţei creştine nu-i poate oferi ocrotire nici o cultură naţională, nici un stat creştin, nici o lume creştină. Puterea creştinismului nu se mai măsoară în funcţie de puterea instituţiilor religioase.

Una dintre cele mai importante consecinţe al prăbuşirii comunismului pentru creştinii din Europa răsăriteană este înţelegerea acelei forme de creştinism, pentru care sprijinul şi puterea, în cele din urmă, era conformismul indivizilor şi a grupurilor în faţa unei lumi în cadrul căreia a fi creştin aproape că devenea o datorie naţională. Faptul că în cazul Europei de Est asuprirea a fost una din afară, care a ajutat creştinismul să-şi arate propria forţă, subliniază cu atât mai mult acum necesitatea de a dezvolta forţa interioară a creştinismului. Iar această dezvoltare nu poate consta în efortul de a păstra în viaţă cu toate mijloacele o formă de lume creştină verificată în trecut. Diversele forme istorice ale simbiozei creştinismului cu această lume dispar totdeauna când îşi pierd rodnicia proprie atât în sens cultural cât şi religios. Acum trebuie ţinut cont de faptul că acest proces are pentru creştinism mult mai multe părţi pozitive decât negative. Creştinismul îşi recâştigă libertatea profetică, vitalitatea aluatului, puterea de mărturie a semnului. Forţa sa va fi iarăşi convertirea inimii omului liber care l-a întâlnit pe Dumnezeu.

Iar lumea, ce are ea de câştigat? Şansa de a întâlni iubirea lui Dumnezeu în figura martorilor speranţei. De fapt, creştinismul viitorului nu va fi o construcţie fără memoria din timpul simbiozei. Poate sluji lumea cu ajutorul experienţei câştigate în acel context. Pentru că această experienţă conţine o cunoaştere foarte profundă, care provine în fond dintr-o cercetare serioasă a conştiinţei, în care însuşi creştinismul îşi descoperă propria orbire şi propriul păcat în lumina Evangheliei, înainte de toate prin participarea sa la justificarea greşelilor istorice ale lumii creştine, creştinismul poate presta lumii o slujire umilă, de care lumea are nevoie, dacă vrea să învingă propria decadenţă şi propriile nedreptăţi,

dacă nu se vrea ca oamenii să nu cadă în disperare. Noul rol al creştinismului, care se conturează astfel, nu este unul comod, căci el înseamnă şi atitudine rezervată în cazul încreştinării lumii în ciuda mărturiei clare că nu există mântuire în nici un alt nume decât în numele lui Isus Cristos.

Aceasta ne conduce la o întrebare privind Biserica. Ce are de câştigat Biserica în faţa destrămării crescânde a lumii creştine? Răspunsul este în acelaşi timp simplu şi complicat. Simplu, pentru că, potrivit adevărului, se poate spune: Biserica poate câştiga în acest context propria libertate şi credibilitate; complicat, pentru că, prin aceasta, se spune puţin despre modul în care poate avea loc. Tensiunile şi problemele care însoţesc destrămarea anumitor forme aparente ale acestei simbioze scot în evidenţă numai seriozitatea situaţiei în care copilul poate fi speriat cu baia atunci când lucrurile sunt luate prea uşor. Mi se pare că Ioan Paul al II-lea a numit un criteriu foarte important pentru a construi modul legat de această destrămare în aşa fel încât cel care pierde înainte de toate să nu fie omul, ci mai degrabă Biserica.

Acest criteriu a fost exprimat de el într-o formulă scurtă atunci când a scris în prima sa enciclică *Redemptor hominis* (nr. 14) şi apoi a repetat de mai multe ori, că *omul este prima şi fundamentala cale a Bisericii.* În această formulă papală referitoare la om, care este calea Bisericii, Ioan Paul al II-lea trage concluzia din experienţele perioadei în care Biserica încerca să se impună pe sine însăşi drept *cale* pentru oameni. Aceasta nu era în nici un caz situaţia unei încercări sau greşeli unice, ci, mai degrabă, o formă permanentă a modului în care se înţelegea pe sine Biserica, aşa cum s-a dovedit a fi în practica încreştinării lumii. Biserica ce s-a înţeles pe sine drept cale pentru oameni, a încercat să încreştineze lumea aşa încât nimeni nu se putea sustrage influenţei sale hotărâtoare. Acest timp pare să ia sfârşit în faţa ochilor noştri.

Formula papală explică nu numai schimbarea, ci şi modul în care trebuie să aibă ea loc pentru ca oamenii timpului prezent şi ai celui viitor să poată întâlni vestea cea bună în libertate şi în mod credibil. Vechiul adevăr formulat de Tertulian „fiunt, non nascuntur Christiani" dobândeşte şi în Europa de Est claritate. Deoarece *fiunt* se referă la actul autodeterminării libere ca răspuns faţă de har şi nu ca rezultat al unor activităţi socio-tehnice, Biserica trebuie să-l urmeze pe Învăţătorul şi Domnul ei, care s-a umilit pe sine (cf. *Fil* 2,80) şi a devenit asemenea nouă în toate, în afară de păcat (cf. *Evr* 4,15).

(Traducere în limba română de
Pr. lect. Lucian Farcaş)

EUHARISTIA CA MOMENT AL CONVERTIRII după François MAURIAC

Prof. Mariana Purţuc
Şcoala Normală "Vasile Lupu", Iaşi

Virtutea cardinală a lui Mauriac: fidelitatea. Într-o lungă viaţă, lipsită de aventuri, nu şi de seisme, el a rămas credincios unor locuri, unor fiinţe, unor cărţi şi, mai presus de toate, unei eclezii, ca unei vii întrupări a crezului său. Dar fidelitatea unui om al secolului XX (şi François Mauriac, în ciuda unor deprinderi aparent vetuste, este un fiu al acestui veac) nu este un habitus calm, univoc, ci cuprinde toate ambivalenţele tulburi, întreg echivocul pasiunilor. Sentimente şi resentimente, conjugate, dau fiinţei sale morale şi prin vasele comunicante ale creaţiei – operei sale, atmosfera vuindă a câmpului de luptă, mai curând decât silenţiul recules al unei biserici. De altfel, pe catolicul Mauriac ţi-l închipui mai degrabă sub pinii întunecaţi din Malagar decât sub ogivele unei capele: „Provincia pe care o părăsim la douăzeci de ani nu ne mai părăseşte. Bordeaux mi-e drag ca mine-însumi, îl urăsc ca pe mine-însumi". Într-adevăr, nu este loc odios-iubit ca acela al copilăriei, al exaltărilor şi depresiunilor adolescenţei. Te întorci în acele locuri ca la cele unde s-a săvârşit o crimă, unde ţi-au fost jertfite sau ţi-ai jertfit nevinovăţiile. Landa bordeleză, ca şi Transilvania, ca şi orice provincie, poate, este o cetate închisă, din care adolescentul febril scrutează lumea, din care evadează atras de Cosmopolis, dar pe care n-o uită şi, întrucâtva, n-o părăseşte niciodată.

Mauriac era conştient că trăsăturile fizionomiei sale morale (şi, implicit, caracterul creaţiei sale) se datoresc, mai presus de orice, matricei familiale, adolescenţei sale. Extrem de lucid, fără să se mintă pe sine (cum de atâtea ori făcuse bietul Jean-Jacques), el descrie – în *Mémoires intérieurs* şi *Nouveaux mémoires intérieurs* – cu pietate, chiar dacă uneori în trăsături incisive, mediul familial în care a crescut şi care l-a marcat pentru toată viaţa.

Un artist – şi cu atât mai explicit, un romancier – este întotdeauna robul uneia, sau unora dintre constantele sale existenţiale; şi cu cât se vrea mai obiectiv, cu atât punctul său de vedere va fi mai unitar, deci mai personal, cu atât opera sa va fi mai circumscrisă.

În peste jumătatea de secol în care a tipărit în medie câte un roman în fiecare an, François Mauriac însuşi a ajuns la convingerea că i-a fost dat din capul locului, să cunoască în sine, în peisajul copilăriei şi adolescenţei, în trăirile şi optica sa proprie, lumea căreia i-a dat naştere şi care-i populează cărţile.

Mauriac este un provincial. S-a născut la Bordeaux, şi-a trăit copilăria, adolescenţa în această regiune unde respiraţia sărată a oceanului vântură nisipurile Landelor şi creştetul pinilor. În opera sa peisajul nu este un ornament, ci un element constitutiv al destinelor personajelor.

Credincios locurilor şi miresmelor natale, Mauriac a rămas la fel şi faţă de copilăria şi adolescenţa sa. Primele sale opere *L'Enfant chargé de chaînes* mai apoi primele capitole din *Le mystère Frontenac*, *La Pharisienne*, aduc în scenă pe copilul care a fost el însuşi, la vârsta tulbure dintre copilărie şi adolescenţă. Ca şi eroii săi (Yves Frontenac, Louis Pian), Mauriac a fost un copil palid şi slăbuţ, care plângea din nimic şi suferea, după cum o spune el însuşi în *Commencement d'une vie* de faptul de a fi diferit de ceilalţi copii de vârsta lui, în acelaşi timp de „o slăbiciune şi de o superioritate, una împiedicând-o pe cealată să se manifeste".

În atmosfera călduţă şi închisă a unui cuib de copii strânşi în jurul mamei, în casa poreclită de vecini „casa cu popi" – pentru că toţii preoţii care se dădeau jos din cursa de la Bordeaux veneau la ei – copilul François, ca şi eroii lui viitori, trăieşte „o viaţă personală uluitor de bogată, dar zăgăzuită, fără înflorire, fără putinţă de exprimare exterioară". Ca şi eroii lui, Mauriac îşi iubeşte mama cu o dragoste exclusivă, de copil fragil şi hipersensibil. Alături de mamă străjuieşte religia. Copilăria lui Mauriac, ca şi a eroilor săi este impregnată de parfumul tenace al rugăciunilor de seară, al spovedaniilor răscolitoare care-l învaţă de mic pe om să-şi scruteze conştiinţa, să se umilească şi, în acelaşi timp, să-şi exalte eul.

Copiii dorm cu mâinile încrucişate pe piept, strângând între degete rozariile şi zilele care se scurg după un rit încă necunoscut, sunt jalonate numai de împărtăşanii, de procesiuni religioase şi de liturghiile zilnice. Intimitatea exaltată a copilului cu „micul Isus", ritualul rugăciunilor cuprinse în programul de viaţă, îl fac tot mai închis în sine, atent numai la tresăririle cugetului, îl îndepărtează de tot ce nu este viaţă interioară.

Din această copilărie în care sufletul este îngrijit ca o floare exotică, copilul Mauriac este pur şi dezarmat. Educaţia religioasă continuă. Mauriac, care şi-a făcut studiile la Bordeaux într-un colegiu al călugărilor marianiţi vorbeşte mult în jurnalul şi amintirile sale de această misterioasă şi atotputernică tutelă a preoţilor, despre disciplina lor învăluită, dar extrem de severă. Anii de trecere

între copilărie şi adolescenţă, ai săi şi ai eroilor săi, sunt bântuiţi de această atmosferă. Aproape toate romanele lui Mauriac încep cu descrierea acestei treceri de la copilărie la adolescenţă, cu criza primelor lecturi mai întotdeauna interzise de preoţii educatori. Este momentul de criză care declanşează drama eroilor săi. Cu privirea întoarsă pe jumătate spre „puritatea pierdută” adolescentul febril se simte chemat de vapoarele ancorate în radă, de orizonturi tulburi. Această plecare înseamnă mai întotdeauna naşterea unei nostalgii ireversibile după puritatea trădată. Această nostalgie este caracteristică tuturor eroilor lui Mauriac şi este cu atât mai puternică cu cât eroul este mai scufundat în monstruozitatea lui morală, cu cât pare deci mai departe de ea. Pereche constantă, uneori prezentă numai în subtext, alteori explicită, a setei nepotolite de absolut, ea apare la Thérèse, în momentele în care îşi rememorează viaţa pentru a căuta sursa crimei comise, la Yves Frontenac, la Raymond Courrèges chiar – care nu este nici pe departe un convertit – şi constituie unul din aspectele cele mai frecvente în opera lui Mauriac.

Ataşamentul lui Mauriac faţă de peisajul, de climatul primelor experienţe ale vieţii, acea credinţă care-i caracterizează destinul literar apare astăzi cu mai mare limpezime. Dar în acelaşi timp, această credinţă poartă în sine conflictul care va fi şi al eroilor săi situat sub semnul dramatismului creştin. Din această tensiune continuă se nasc personajele mauriaciene şi conflictele care le animă. Toate personajele lui Mauriac sunt mistuite de o sete nepotolită, setea Landelor fierbinţi, a brizei sărate sub răsuflarea cărora s-au născut; aţâţată de o educaţie religioasă care le îndeamnă permanent la examenul de conştiinţă, care le învaţă practicarea virtuţilor prin înfrânarea foamei, dorinţei de a avea o jucărie sau a somnului la vremea rugăciunii. Opera lui poartă semnul problemei majore a literaturii actuale – omul în faţa condiţiei umane – problemă care se pune în egală măsură la toţi scritorii generaţiei sale, dar care în cazul lui Mauriac, este marcat de o orientare catolic - creştină pe linia pe care merg până la un punct Graham Green şi Bernanos. Mauriac, cum declară el însuşi, nu este un romancier catolic ci un catolic care scrie romane. Mauriac este un intelectual luminat, un credincios al valorilor spiritului – şi în acest sens, P.H. Simon îl caracterizează cu justeţe şi nu fără oarecare maliţie: „cucernic, fără a fi dogmatic, înclinând mai degrabă spre ironia şi orgoliul unei inteligenţe clarvăzătoare, ne punem întrebarea dacă Mauriac ar dori într-adevăr să ajungă în paradisul creştin dacă nu ar nădăjdui că-i va întâlni acolo pe Pascal şi pe Racine, pentru a compensa prezenţa cucernicilor autori citaţi de bunul abate Bethléem ”. Finalul romanelor se constituie adesea într-o convertire a eroilor, cadrul acestei convertiri fiind momentul celebrării euharistice; este exemplul cel mai clar al

finalelor romanelor *Thérèse Desqueyroux* şi *Noeud de Vipères*. Este adevărat că sentimentul creştin al autorului acuză carcaterul tragic al confruntărilor individului cu lumea; o anumită înclinare a sa spre jansemism îl face să situeze acest conflict în contextul metafizic al „nefericirii omului fără Dumnezeu”, şi să vadă în setea de absolut a eroilor săi o aspiraţie contrariată către dragostea divină.

Thérèse Desqueyroux, personajul principal al romanului cu acelaşi nume este un caz tipic al personajului mauriacian. Thérèse este născută şi crescută în mediul propriu lui Mauriac.Educaţia ei este minimă, redusă aproape exlusiv la cea religioasă, la examenele de conştiinţă, Thérèse nu este o intelectuală, ci o lucidă. Căsătoria cu un om din lumea ei, un proprietar de pini este văzută ca o partidă reuşită dar care degenerează într-o insatisfacţie de ordin afectiv. Thérèse nu-şi iubeşte bărbatul care la rândul lui se teme de luciditatea ei caustică, o respectă dar nici el nu o iubeşte. Thérèse face experienţa dureroasă a mediului în care a intrat în virtutea unor cutume legate de sensul proprietăţii. Gelozia sa faţă de dragostea Annei este rezultatul setei de frustrare, de afecţiune. Pentru Thérèse fericirea Annei este o ameninţare a propriei sale fericiri. Sentimentul de frustrare creşte odată cu maternitatea, moment în care îşi dă seama că Bernard îşi îndreaptă toată solicitudinea faţă de copil şi nu faţă de soţie. După naşterea fetiţei, Thérèse continuă să coboare panta scufundându-se într-o tăcere lugubră subliniată de o totală inactivitate. Revolta ei creşte pe nesimţite până când se materializează în tentativa unui act criminal. În coborârea vertiginoasă a Thérèsei apare o licărire de speranţă: atitudinea lui Bernard la proces. Bernard a depus mărturie în favoarea ei, toată familia s-a strâns în jurul criminalei, a scos-o curată ca lacrima. Pe drumul de întoarcere la Argelouse, Thérèse încearcă nădejdea absurdă că se va putea mărturisi lui Bernard, că va vedea astfel ea însăşi limpede în sine – că va fi poate chiar iertată, înţeleasă. Cel mai mic gest de dragoste ar fi putut stăvili goana ei spre prăpastie. Vulnerabilă, chinuită de propriul ei act căruia nu-i poate da o justificare raţională, Thérèse este gata să accepte tot ce a refuzat odinioară cu condiţia să fie înţeleasă şi absolvită, ca cineva să accepte să împartă cu ea povara crimei. Întâlnirea cu Bernard este momentul culminant al destinului Thérèsei. Personaj grotesc în suficienţa şi opacitatea lui, imaginea însăşi a clanului, Bernard o condamnă fără drept de apel. Thérèse va fi prizonieră în propria ei casă. Mai mult, ea va trebui să apară duminica la biserică, la braţul bărbatului său pentru ca lumea să vadă cât sunt de uniţi. În acest moment Bernard apare ca un simbol al fariseismului, cu atât mai impresionant cu cât este de o perfectă bună credinţă, convins că este un sfânt şi că a făcut o operă salutară. La capătul

disperării, Thérèse încearcă să se sinucidă. Gestul prin care încearcă să-şi pună capăt zilelor este însă oprit printr-o misterioasă coincidenţă. Mătuşa Clara cea care i-a vegheat copilăria şi a iubit-o cu dragoste mută, moare brusc. În acest moment se întrevede posibilitatea unei convertiri. Este momentul în care Thérèse admite o intervenţie supranaturală în viaţa sa. Mătuşa Clara murind în locul său, devine instrumentul îndurării divine. „Duminica următoare, ea intră în biserică alături de Bernard care, în loc să se aşeze în dreapta, după cum îi era obiceiul, traversă cu ostentaţie naosul. Thérèse nu-şi ridică vălul de pe obraz decât după ce se aşeză între bărbatul şi soacra sa. Un stâlp o ascundea de privirile asistenţei; în faţa ei nu se afla decât altarul. Încercuită din toate părţile: mulţimea în spate, Bernard în dreapta, doamna de la Trave în stânga; numai în faţă e deschis, aşa cum se deschide arena în faţa taurului care ţâşneşte din întuneric, numai acest spaţiu gol în care, în picioare între doi copii, cu braţele întinse în lături, un bărbat deghizat şopteşte vorbe neînţelese”. Momentul acesta apare ca un spaţiu al unei convertiri posibile, sugerând o singură soluţie deschisă. Loc teribil unde creatura se confruntă cu Creatorul, acest spaţiu, se constituie într-un loc luminos la ieşirea din noapte iar Thérèse se abandonează total în mâinile Creatorului în căutarea unei ultime consolări. Liturghia la care participă Thérèse, jertfa lui Cristos pe cruce, o face să întrevadă posibilitatea unei întoarceri la Tatăl. Ea oferă sacrificul întregii sale vieţi întrezărind posibilitatea unui „sfârşit al nopţii”, abandonându-se unei noi aventuri spirituale.

„Thérèse spune un critic, este aptă pentru toate aventurile, inclusiv pentru cea a graţiei divine”.

Résumé

François Mauriac est né en 1885 à Bordeaux, dans une famillie de la bourgeoisie catholique, et il tient à ses origines par de profondes attaches, ce qui ne sera pas pour déplaire à Maurice Barrès, auteur des Déracinés, son premier „ intercesseur ”. Ayant perdu son père, il fut élevé par une mère très pieuse dans le climat moral qui sera, un peu idéalisé celui du Mystère Frontenac.

Ainsi faut-il sans doute l`imaginer sous les traits de „cet enfant inconscient de sa traîtrise, qui captait, enregistrait, retenait, à son insu la vie de tous les jours dans sa complexité obscure”. Des vacances un peu sauvages, propices aux longues rêveries, ramenaient régulièrement la famillie de François Mauriac parmi les pinèdes et les étangs; le futur écrivain y développa un

sentiment profond et délicat de la nature dont il a toujours aimé les refuges, les mystères et les symboles.

Après ses études secondaires dans un collège de marianittes il vient à Paris où il passa une licence de lettres.

François Mauriac ne veut pas être un „ romancier catholique" mais un catholique qui écrit des romans. Il écarte ainsi le pesant appareil des œuvres à thèse, où les visées moralisantes déforment parfois la réalité pour les besoins de la cause.Rien n'est plus étranger au christianisme de Mauriac que le ton „édifiant", si ce n'est le conformisme confortable: l'univers de ses personnages est le plus souvent une terre de malédiction qu'arrosent des fleuves de feu.

Le plus souvent Mauriac livre ses personnages à une aventure spirituelle à la fin de laquelle elles retrouvent Dieu, en passant par le Chemin de la Croix. Dans l'avant-propos de Thérèse Desqueyroux l'auteur en appelle à sa propre créature, celle qui a tenté de supprimer par le poison un mari qu'elle hait: j'aurais voulu que la douleur, Thérèse, te livre à Dieu: et j'ai longtemps désiré que tu fusses digne du nom de Sainte Locuste".

En fait, ces êtres ont soif, soif de solitude, de pureté, d'amour, et la fin du roman le dira, lorsque Thérèse seule imagine un retour au pays secret et triste l'aventure intérieure, la recherche de Dieu. L'église de Saint Clair cesse d'être pour elle un espace étroit, étouffant. Elle est devenu le lieu où s'accomplit un mystère qu'elle ne comprend pas, mais qui l'arrête est l'atirre; la messe lui procurre l'ocassion d'évader des ténèbres à la recherche de la lumière.

Bibliografie sumară

MAURIAC François, *Oeuvres romanesques et théâtrales complètes*, Bibliothèque de la Pléiade, Gallimard, Paris 1978.
ROBICHON Jacques, *François Mauriac*, éd. Universitaires, Paris 1953.
ROUSSEL Bernard, *Mauriac, le péché et la grâce*, Centurion, Paris 1964.
SÉAILLES Andre, *Mauriac*, Bordas, Paris 1972.
SIMON Pierre Henri, *Mauriac par lui-même*, Seuil, Paris 1953.

COMENTARII, ÎNTREBĂRI, DISCUŢII

Întrebări Pr. Petre Semen

Pr. Wili Dancă: Cum înţelegeţi conceptul de foame spirituală? Din conferinţa prezentată am înţeles că ar avea o conotaţie negativă. De fapt, în zilele noastre foamea spirituală e ceva pozitiv. Mie îmi place să aud că cineva este înfometat spiritual. Mi se pare că pericolul prin care trecem acum este ca omul să nu mai simtă nimic, mai exact este pericolul unei indiferenţe, al unei îndepărtări totale de Dumnezeu şi de cele sfinte.

Pr. Petre Semen: Aş vrea să precizez că tema în sine nu prea m-a încântat şi timpul mi-a fost extrem de limitat, dar am zis să am continuitate cu participarea la dialogul dvs., de aceea am venit, aş zice, in extremis. Răspunsul se află la cartea profetului Amos, la cap. 7-9. Este vorba despre corupţia extraordinară care a cuprins toate segmentele societăţii iudaice în perioada postexilică; profeţii au procedat cum au procedat grecii cu sfântul apostol Pavel în Areopag: „Despre aceste lucruri lasă, o să ne vorbeşti altă dată", pentru că oamenii nu mai erau receptivi la cuvântul lui Dumnezeu. Se ştie, activitatea profetului Amos s-a desfăşurat în regatul de sud, dar avea relevanţă pentru ambele regate: din regatul de nord fuseseră exilaţi toţi profeţii, unii chiar ucişi, pentru a nu mai deranja urechile monarhilor timpului, ale potentaţilor. Atunci, le anunţă profetul: „Va veni vremea când veţi tânji după profeţi şi după cuvântul pe care eu vi-l transmit". Şi făcea aluzie la cazul regelui Saul. A nu mai avea foame de cuvântul lui Dumnezeu era ceva tragic şi este o tragedie pentru om, dar nu caracterizează firea omului, ci era vorba despre o apostaziere personală a poporului iudeu. Lucrările de referinţă în acest sens sunt numeroase, la noi avem lucrările părintelui Mircea Basarab, un preot misionar de la München. Profetul foloseşte verbul *nuah* – a se balansa ca o trestie de la o mare până la cealaltă, de la Marea Mediterană la Marea Moartă, semn că se are în vedere exclusiv poporul ales.

Pr. Ştefan Lupu: Mi-a plăcut ce-aţi spus despre semnificaţia simbolică a pâinii şi a vinului, şi, în timp ce vorbeaţi, mi-a venit în minte o curiozitate a mea: rămânând la simbolismul biblic, deseori azima este folosită ca simbol al curăţiei, în timp ce pâinea dospită se referă la omul corupt. De aceea, şi sfântul Paul ne invită să ne îmbrăcăm în omul cel nou, cu azimele. La vin, în schimb, este

invers, se foloseşte vinul fermentat. De aceea vă întreb care ar fi semnificaţia acestui ferment? Mai întâi este negativă în pâine şi apoi pozitivă în vin?

Pr. Petre Semen: Drojdia sau aluatul, se ştie foarte bine că dacă rămâne în frământătură mai mult decât a prevăzut gospodina şi în cantitate excesivă strică toată frământătura. Învăţătorul Cristos vine cu o învăţătură opusă, fiindcă şi legea cea nouă era opusă legii vechi deci impunea o schimbare şi aluzia la aluatul cărturarilor şi fariseilor, ucenicii n-au sesizat-o, dar Mântuitorul are în vedere de fapt pilda creşterii împărăţiei dintr-un lucru insignifiant, dintr-o sămânţă infimă de muştar, care ajunge la maturitate, să adăpostească în ea păsările cerului. E o pornire de la un germene, dintr-un rest al lui Israel se va face poporul meu. Nu e cazul să intrăm într-o polemică, de ce într-o Biserică se foloseşte azimă şi în cealaltă pâine dospită pentru că aceasta nu ţine de esenţa actului în sine.

P.S. Petru Gherghel: Eu voiam să pun o problemă practică. Nu cred că este chiar nimerit să v-o pun sfinţiei voastre, dar pentru că reprezentaţi Biserica Ortodoxă îmi permit să v-o pun. Eu am participat de mai multe ori la celebrarea jertfei Sfintei Liturghii în Biserica Ortodoxă şi mulţi din cei care m-au văzut prezent m-au întrebat dacă m-am împărtăşit. De exemplu, la Sfânta Liturghie celebrată cu ocazia sărbătorii sfânta Paraschiva, părintele exarh a venit la mine cu o tavă frumoasă, cu o pâine şi un pahar cu vin. Sigur că am ştiut despre ce este vorba, dar mulţi, văzând această scenă, au rămas puţin surprinşi. Nu sunteţi liturgist, dar probabil celebrarea Sfintei Liturghii vă este la inimă şi m-aş bucura dacă aţi explica puţin şi sensul acestei pâini binecuvântate pe care o primesc cei care nu se împărtăşesc dar care primesc această pâine binecuvântată şi acest pahar cu vin binecuvântat.

Pr. Petre Semen: Este o deosebire mare în ceea ce priveşte afluenţa la Sfânta Împărtăşanie între cele două Biserici. Cred că Biserica Ortodoxă este mai exigentă cât priveşte consumul oricărei mâncări şi băuturi înainte de împărtăşanie. Am fost într-un colegiu francez în Roma; colegii de acolo mi-au reproşat de ce nu mă împărtăşesc cu dânşii; de asemenea, mi-au reproşat de ce numărul celor care se împărtăşesc la noi este atât de mic, mi-au reproşat de ce nu mănânc nimic înainte de împărtăşanie. Nu ştiu bine care este practica în Biserica dumneavoastră, dar îmi amintesc că serveam masa şi că se mergea imediat la slujbă. Nu am calitatea, nici dreptul să judec dacă face mai bine o Biserică sau alta. În definitiv, contează mult şi starea de spirit, inima cu care te prezinţi înaintea lui

Dumnezeu, pentru că el nu se uită la formalisme. Pe de altă parte, tradiţia patristică, de exemplu sfântul Simeon Noul Teolog şi sfântul Simeon al Tesalonicului, precizează că se impune o abstinenţă de la hrană şi de la băutură pentru a putea trăia bucuria că te întâlneşti cu Împăratul cel mare. Aceasta ar fi ideea. Nu se ştie dacă pe plan spiritual se realizează ceea ce afirmă sfinţii părinţi pentru că ei constituie un ideal de viaţă pe care noi nu-l putem atinge. Biserica Ortodoxă este mai restrictivă: impune spovedanie înainte. Astfel, omul nu este pregătit întotdeauna pentru a primi această Sfântă Taină şi atunci, în locul Sfintei Taine se dă anafură, pâine binecuvântată. Există o rugăciune specifică şi în momentul în care se apropie de sfârşit Sfânta Liturghie, pe o tavă se evaluează numărul oamenilor prezenţi în Biserică şi se spune: „Binecuvântează, Doamne, pâinea aceasta ce se va da în locul sfintelor tale taine”. Aici nu este vorba despre o înlocuire a Sfintelor Taine. Deosebirea este esenţială, este vorba de grade de sfinţenie, cum este agheasma mare şi apa sfinţită. Una se ia după împărtăşanie imediat, dar nu se poate lua după anafură, căci sfinţenia agheasmei mari este mai mare, fiind realizată în ziua de 6 ianuarie. Aceasta ar fi explicaţia: pâinea e binecuvântată, paharul nu e binecuvântat, pentru că, în general, vinul nu se binecuvântează. Pentru că, în trupul lui Cristos este prezent şi sângele său şi, primind trupul lui îl primim pe Cristos întreg, deşi ne împărtăşim numai cu pâine.

P.S. Petru Gherghel: Eu m-am simţit onorat pentru că am primit pâine şi vin binecuvântate împreună cu ceilalţi episcopi, de asemenea, şi regele şi regina au primit pâine şi vin binecuvântate.

Pr. Petre Semen: În general, când vine un ierarh şi participă la Sfânta Liturghie şi chiar se împărtăşeşte i se dă după aceea şi anafură şi paharul cu vin care nu e binecuvântat prin atingerea de sfântul trup şi sânge. Credincioşilor nu li se dă şi vin decât la Paşti.

Pr. Eduard Ferenţ: Din conferinţa dumneavoastră reiese acest fapt cunoscut de toţi cei care sunt familiarizaţi cu Sfânta Scriptură, anume prezenţa jertfei în Vechiul Testament. Dar ştim că Dumnezeu nu are nevoie de jertfe: toată creaţia îi aparţine şi poate lua orice din creaţie. Ca atare conchidem că omul are nevoie de jertfă prin care să se raporteze pe el şi creaţia la Dumnezeu. În Noul Testament, jertfa are alt conţinut dar raportarea la Dumnezeu rămâne şi, de asemenea, sacrificiul lui Cristos rămâne. Întrebare: Există un progres în concepţia de

jertfă în Vechiul Testament? Care sunt profeţii care au conlucrat îndeosebi în acest sens?

Pr. Petre Semen: Există nişte etape vizavi de calităţile jertfelor din Vechiul Testament şi, într-adevăr, nu Dumnezeu are nevoie de ele, ci omul a simţit nevoia să repare într-o manieră grosieră desigur ceea ce mai putea repara. Sunt foarte multe cazuri în cuvântările profetice prin care sunt denunţate jertfele ca fiind necorespunzătoare: „M-am săturat de sărbătorile voastre; ce-mi trebuie mie jertfe de ţapi şi de berbeci? Nu-mi mai aduceţi!" În profeţii postexilici se constată, într-adevăr, aşa cum a remarcat părintele profesor, la Maleahi, neconcordanţa între sentimentul religios voit de Dumnezeu, între puritatea inimii şi formalismul care ajunsese până acolo încât era dăruit lui Dumnezeu ceea ce şi aşa se arunca. Am avut cazuri şi la biserică: „Îi dau părintelui, că şi aşa nu mai merge bancnota asta!" Vin cu animale necorespunzătoare! Ce vrea Dumnezeu? Ascultare mai presus decât jertfă şi împlinirea poruncilor. Este arhicunoscută atitudinea arhiereului Samuel faţă de neascultarea regelui Saul. Dar dintre profeţii cei mai consecvenţi în inocularea ideii calitative şi a unui real sentiment religios al credinţei sunt Maleahi, Agheu şi Zaharia.

Bogdan Herciu (student): Care este raportul dintre jertfele sângeroase în Vechiul Testament şi jertfa de pâine şi de vin? E continuitate sau complementaritate?

Pr. Petre Semen: De cele mai multe ori este vorba de complementaritate. Nu lipseau la sanctuar, pe masa punerii înainte, ca să reprezinte pe fiii lui Israel, e vorba despre o aducere permanentă. Glumeam adeseori, cu studenţii noştri, spunând că săracii preoţi, dacă n-aveau dantura bună, trebuiau să mănânce pâinea pusă cu o sâmbătă înainte! Era declarată sfinţenie mare, trebuia consumată numai la sanctuar. Mai însoţeau jertfele de pace, de ispăşire şi de aducere aminte a binefacerilor primite. Era ca o complementaritate a jertfei. Dar, conform termenului *minha* de la Maleahi, cap. 2, se pare că este şi o pregătire a jertfei nesângeroase aduse de Domnul Cristos. Cam acela ar fi, printre altele, şi scopul utilizării pâinii. Mai sunt şi alte sensuri: obligaţia omului de a conştientiza că toate îi vin de sus, şi cele din regnul vegetal, ca şi cele din regnul animal şi trebuie să-i mulţumească în permanenţă lui Dumnezeu.

Întrebări Pr. Alois Bulai

Pr. Wili Dancă: În legătură cu memorialul, cu semnificaţia sa de aducere aminte. Care este distincţia între aducerea aminte subiectivă şi obiectivă, ultima concretizată în ritual? Care este ponderea acestei aduceri aminte din punct de vedere subiectiv? Care este cuvântul Scripturii în acest sens? În zilele noastre, în societatea în care trăim, se pune un accent tot mai mare pe această aducere aminte subiectivă. Cea obiectivă necesită o introducere, o iniţiere. Societatea civilă, în care doar individul contează, pune accentul pe memoria subiectivă. Care ar fi părerea Scripturii în legătură cu această aducere aminte subiectivă?

Pr. Alois Bulai: Bineînţeles că *zikaronul* sau memorialul obiectiv, nu exclude amintirea subiectivă, dimpotrivă, o presupune, pentru că altfel nu ar avea suport. În Sfânta Scriptură, în special printre lingvişti este o întreagă literatură care apelează la cele două forme în care apare verbul *zakar*: este forma *qal* în care este subliniată în special această aducere aminte, rememorare, aducere în prezent la nivel subiectiv a unui eveniment care a avut loc în trecut şi forma *hifil* sau cauzativă a acestui verb care înseamnă a aduce în prezent în mod concret, a face părtaş în timpul prezent pe cineva de o realitate care a avut loc în trecut dar al cărei efect continuă întrucât este efectul lui Dumnezeu. Nu este deci o contradicţie, numai că prima parte, aceea a amintirii subiective este mai puţin decât concretizarea şi participarea ontologică la evenimentul salvific prin celebrarea rituală în memorialul obiectiv sau zikaron.

Pr. Eduard Ferenţ: Aţi aşezat memorialul, cum e şi normal, în istoria mântuirii şi la un moment dat aţi spus că timpul în acest context este un fragment dintr-un plan mai mare al lui Dumnezeu, este un moment, în dogmatică spunem *kairos*. Aş avea o primă întrebare: Ce deosebire este între *palingenesia* ciclică greacă şi timpul istoric din Sfânta Scriptură? Iar a doua, cu privire la realitatea euharistică din Noul Testament: Ori de câte ori Paul vorbeşte fie despre Euharistie, fie despre învierea Domnului spune *Ego enim accepi a Domino, quod et tradidi vobis* (*1 Cor* 11,23). Care este conţinutul, realitatea teologică a Tradiţiei referitor la Euharistiei, după textele pauline?

Pr. Alois Bulai: Referitor la problema diferenţei dintre veşnica reîntoarcere din literatura şi filozofia greacă şi această istorie a mântuirii, această diferenţă a fost des subliniată şi, de altfel, impactul cel mai mare pe care l-a avut literatura biblică asupra literaturii europene prin vârful de lance al său, literatura

greacă, atunci când a luat naştere creştinismul, a fost tocmai acesta: că spre deosebire de greci, care vedeau perfecţiunea în mitul întoarcerii la un timp în care fericirea era deja totală, în Vechiul Testament şi în toată literatura biblică există mereu o deschidere spre viitor. Ceea ce există acum este împlinirea unei promisiuni, dar este, în acelaşi timp, prevestirea unei alte realităţi care trebuie să se împlinească. Este o desfăşurare pe verticală, credinciosul israelit şi apoi cel creştin fiind mereu orientat spre împlinirea mai întâi în persoana lui Mesia pentru evrei şi apoi în întoarcerea glorioasă la parusie pentru creştini. Iar despre realitatea exprimată de sfântul Paul atunci când spune „ceea ce eu vă transmit aceea şi eu am primit" este clar faptul că prin Tradiţie sfântul Paul preia atât ritul, cât şi conţinutul a ceea ce se celebrează, iar conţinutul este definit de cuvintele instituirii în cazul acesta, adică pâinea este cu adevărat trupul lui Cristos iar conţinutul potirului, vinul, este cu adevărat sângele lui Cristos care este, în acelaşi timp, nu numai o participare la trupul şi sângele lui Isus Cristos, dar este şi o proclamare de credinţă a evenimentului Isus Cristos şi o îndreptare plină de speranţă spre comuniunea deplină cu acesta, când se va întoarce.

Pr. Eduard Ferenţ: Tradiţia creşte. Dacă raportăm această realitate teologică la conţinutul Euharistiei, cum aţi spus, nu poate să mai crească. E identică întotdeauna şi noi o purtăm în realitate. Cred că sunt şi alţi factori constitutivi ai realităţii teologice a credinţei în acest caz la care se referă progresul acesta. Ca atare, cred că realitatea teologică a Tradiţiei are un conţinut mult mai bogat şi un aspect chiar subiectiv. Cei mai mulţi astăzi, când vorbesc despre Tradiţie, se gândesc la datini, la obiceiuri, la anumite maxime, ceea ce nu este cred conţinutul Tradiţiei nici subiective şi nici obiective. Ar fi bine ca în cadrul cursurilor noastre această noţiune să fie prezentată şi de teologia biblică, pentru că la dogmatică întâlnim uneori greutăţi în acest sens şi se încearcă o interpretare a Scripturii fără Tradiţie sau în afara ei şi dificultăţile trebuie soluţionate.

Pr. Alois Bulai: Eu aveam în conferinţă dar din cauza lipsei de timp nu m-am oprit asupra problemei pe care le-a suscitat Tradiţia cu privire la interpretarea textelor biblice. Într-adevăr, Tradiţia este progresivă, întrucât Tradiţia este trăirea în prezent sub acţiunea Duhului Sfânt şi, normal, Duhul Sfânt este cel care dă creştere lucrurilor pe care noi le-am primit, le trăim şi le transmitem mai departe.

Pr. Petre Semen: Trebuie să mulţumim în primul rând părintelui profesor pentru conferinţa sa plină de profunzime teologică. Vizavi de timpul nostru şi

de capacitatea omului de a înţelege divinitatea, că noi nu suntem responsabili de intrarea în existenţă şi nici de ieşirea noastră din această existenţă. Ne limităm deci la momentul venirii şi al plecării. Suntem responsabili, în schimb, de modul în care folosim acest timp în care ne-a încadrat Dumnezeu, de modul în care folosim libertatea. Vizavi de acest timp, apar din perspectiva biblică unele nuanţe greu de descifrat ca biblişti, ca teologi, în general, şi aş vrea să-i pun părintelui profesor o întrebare: Cum împacă sintagma din cartea *Numeri* că „l-au văzut pe Dumnezeu, au mâncat şi au băut cu el” şi afirmaţia sfântului Ioan evanghelistul că „Pe Dumnezeu nimeni nu l-a văzut vreodată, decât numai Fiul Omului care s-a coborât din cer”?

Pr. Alois Bulai: Ar trebui să vedem nuanţele semantice ale expresiei „l-au văzut pe Dumnezeu”, care, în sens larg, înseamnă că l-au experimentat, l-au simţit pe Dumnezeu. Se spune în Vechiul Testament că numai Moise este cel care a stat cu Dumnezeu faţă în faţă şi chiar în *Cartea Numerilor*, atunci când Domnul îi admonestează pe Aron şi pe Miriam pentru faptul că au bârfit pe Moise pentru că este căsătorit cu o moabiteancă, tocmai acesta este conţinutul admonestării pe care le-o aduce: „De ce l-aţi bârfit pe alesul meu, pentru că eu vorbesc cu el nu ca şi cu ceilalţi prin vise, ci cu servitorul meu Moise am stat faţă în faţă”. Şi ne spune tradiţia Vechiului Testament că această posibilitate a lui Moise de a sta faţă în faţă cu Dumnezeu a devenit periculoasă pentru popor, din cauza aceasta el trebuia să aibă faţa acoperită, pentru că atât de mult strălucea. E o reprezentare a acestui mod de a-l vedea pe Dumnezeu, de a sta împreună cu el. Cred că este vorba de faptul acesta, că l-au cunoscut pe Dumnezeu, acest *iadah* - a-l cunoaşte pe Dumnezeu, a face experienţa personală a lui Dumnezeu. Astfel, putem vorbi că pe Dumnezeu nimeni nu l-a putut vedea, decât Isus pe care Dumnezeu îl revelează.

P.S. Petru Gherghel: Sunt doi biblişti aici care s-au prezentat şi suntem bucuroşi să-i ascultăm. Aş vrea să-i pun o întrebare părintelui Bulai. El a făcut deja o referinţă la evanghelistul Ioan: Cum se explică faptul că evanghelistul Ioan doar presupune, nu se opreşte asupra instituirii Euharistiei, ci prezintă cadrul, face referinţă la acel moment, dar nu vorbeşte despre ea, o presupune? A considerat-o cumva nesemnificativă, sau s-a pierdut o parte din *Evanghelia după sfântul Ioan*?

Pr. Alois Bulai: Evanghelia după sfântul Ioan este ultima care a apărut în timp şi, după cum se ştie, nu numai cu privire la Euharistie, dar şi cu privire la

celelalte învăţături omite o serie de date, de amănunte pe care le relatează sinopticii, pe care sfântul Ioan le presupune cunoscute, şi intenţia lui principală este aceea de a face o interpretare teologică a aceloraşi evenimente pe care el le relatează într-o altă formă. Tot la fel se explică şi problema Euharistiei: felul cum vorbeşte despre Euharistie ca despre trupul care dă viaţă, sângele său – adevărată băutură pentru oameni spre viaţa cea veşnică presupune că lucrul acesta era celebrat în comunitatea către care se adresează el cu evanghelia sa. Ce-l preocupă pe dânsul în cateheza pe care o face în cap. 6 este explicarea corectă a acestei celebrări. Nu se opreşte asupra ritului care era cunoscut, era practicat, era trăit; pe el interesează ceea ce se celebrează şi el vrea să sublinieze conţinutul adevărat al celebrării euharistice.

Întrebări Pr. Eduard Ferenţ

Pr. Wili Dancă: Cum explică sfântul Irineu legătura dintre Cuvântul lui Dumnezeu şi cuvântul omului care vine de la Dumnezeu?

Pr. Eduard Ferenţ: Cuvântul epicleza *tou Theou* şi celălalt, *cuvântul lui Dumnezeu* nu exclude la Irineu lucrarea Logosului, a Cuvântului. Din contextul operei sale înţelegem că toate cuvintele pe care Biserica le pronunţă în canon după voia lui Cristos, aparţin Logosului. Ca atare, au eficienţă dumnezeiască şi deşi e folosit cuvântul cu literă mică, faptul că aparţine lui Dumnezeu reiese din aceea că Irineu asociază Euharistia de învierea noastră care este lucrarea celui Înviat, lucrarea Cuvântului întrupat, dar glorificat. Ca atare, una nu o exclude pe cealaltă, dar am vrut să arăt că există o posibilitate de împăcare a acelor două perspective şi o complementaritate teologică ce este mult mai mult decât fragmentarea Liturghiei în părţi principale şi în părţi secundare. Noi ştim ce valoare are astăzi liturgia cuvântului şi liturgia euharistică şi cred că importanţa deosebită pe care Conciliul al II-lea din Vatican o dă liturgiei cuvântului ne obligă să credem că liturgia cuvântului nu are numai un rost didactic, catehetic. Are un rol mult mai mare: este tocmai temeiul teologic al Euharistiei sacramentale. Şi Euharistia sacramentală sacramentalizează cuvântul proclamat mai înainte, îl face eveniment. Ca atare, această perspectivă teologică poate îmbogăţi foarte mult teologia sfintei Euharistii şi poate rezolva anumite probleme încă nerezolvate.

Pr. Wili Dancă: Aş vrea să completez întrebarea: Mă refer la cuvântul omului sfinţit, botezat, la cuvântul creştinului, cuvântul celui care participă şi rosteşte rugăciunea de mulţumire asupra pâinii şi asupra vinului...

Pr. Eduard Ferenţ: Nu cuvântul oricărui om...

Pr. Wili: Nu cuvântul oricărui om, ci al omului născut din nou, prin botez. În cazul acesta, care este rolul Sfintei Treimi în Euharistie? Cum se prezintă Sfânta Treime aici, ca un fel de orizont, energie, substanţă magică? Întreb pentru că poate fi o problemă pentru unii...

Pr. Eduard Ferenţ: Trebuie făcută o mare deosebire: mai întâi de toate, Dumnezeu, de la Irineu şi din toată teologia noastră, nu este absolutul filozofilor, ci este *Deus vivens*, Dumnezeul cel viu, care e monoteist rigid în Vechiul Testament, dar este Dumnezeu Treime în Noul Testament. Acesta este *mysterium salutis*. Am texte în care arăt lucrarea Tatălui, lucrarea Fiului şi lucrarea Duhului Sfânt. Aceste lucrări în afară, în economia celor trei persoane sunt comune, pentru că toate provin dintr-o singură natură a lui Dumnezeu şi acest Dumnezeu este Dumnezeul cel viu. În ceea ce-l priveşte pe om, nu orice om poate celebra Euharistia, chiar dacă a fost botezat, ci numai acela care a fost consacrat de Duh şi a primit darul preoţiei, iar preoţia este tocmai harul de a sluji Euharistia şi celelalte sfinte taine. Un creştin nu poate să realizeze ceea ce realizează prin sfinţire preotul şi de fapt am spus că nu este preotul cel care lucrează ca om în Euharistie, ci este Tatăl, Fiul şi Duhul care printr-o lucrare simultană, prin harul preoţiei, săvârşeşte Euharistia. La sfinţii Părinţi niciodată nu există separarea celor trei persoane în sfintele taine, în chip deosebit în Euharistie şi este foarte important să nu uităm de această dimensiune trinitară pentru că noi, în teologia catolică am cam făcut o abstracţie şi am redus uneori misterul Preasfintei Treimi la un *mysterium abstractum*, nu mai apare ca *mysterium salutis*. De aici se vede şi rolul Bisericii: numai Biserica celebrează Euharistia şi în timp ce celebrează Euharistia, Euharistia face Biserica, o edifică în trupul lui Cristos şi aici este deosebirea între mâncarea obişnuită şi mâncarea spirituală a Euharistiei: mâncarea obişnuită e transformată în trupul nostru, în timp ce Euharistia ne transformă în ceea ce primim, devenim trup al lui Isus Cristos, aşa că devenim trup al lui Isus Cristos, aşa că Biserica creşte până la sfârşitul veacurilor în Euharistie.

Bogdan Herciu (student): Vorbeaţi despre Euharistie ca despre desăvârşire, atât a creaţiei, cât şi a omului şi înţeleg asta ca o desăvârşire în substanţă, nu o desăvârşire formală. Totuşi, Conciliul din Trento vorbeşte despre transsubstanţiere, dispare substanţa pâinii şi a vinului, rămânând numai aspectul exterior, accidentele. Puteţi să insistaţi asupra acestui sens, al transsubstanţierii?

Pr. Eduard Ferenţ: Vedeţi, problema speciilor euharistice e o problemă care ne priveşte numai pe noi, deşi într-o carte a părintelui Buga, care este continuatorul părintelui Stăniloae, se afirmă că noi am învăţa că prin consacrare realitatea şi substanţa pâinii se schimbă în substanţa şi realitatea trupului slăvit al lui Cristos şi realitatea vinului în realitatea şi substanţa sângelui glorificat al lui Cristos, dar accidentele acestor elemente sunt transformate în accidentele trupului lui Cristos. Aşa ceva n-am învăţat şi nu învăţăm. Ce se schimbă: după Conciliul Tridentin care preia o sinteză a teologiei scolastice, în chip deosebit a sfântului Albert cel Mare şi a sfântului Toma de Aquino, se insistă asupra substanţei. Substanţa pâinii este schimbată în substanţa trupului Domnului, rămânând accidentele pâinii. Substanţa vinului este prefăcută în substanţa sângelui lui Cristos, rămânând accidentele sau speciile vinului. Această teologie este specific catolică. Ortodocşii nu tratează despre acest lucru, ei sunt mai simpli şi, de fapt, nici sfântul Irineu nu vorbeşte de specii. El spune că realitatea pâinii e schimbată în trupul lui Cristos, realitatea vinului e schimbată în realitatea sângelui lui Cristos. Dar evul mediu are valoarea sa şi, într-adevăr teologia euharistică medievală a fost şi este un aport deosebit pentru clarificarea unui limbaj teologic clar care este preluat şi de Conciliul al II-lea din Vatican şi de *Catehismul Bisericii Catolice* şi de *Professio Pauli VI*, acest crez nespus de frumos şi de actual al Bisericii noastre.

Bogdan Herciu (student): Transsubstanţierea este schimbarea sau desăvârşirea substanţei pâinii?

Pr. Eduard Ferenţ: Nu e *impanatio*, nu e desăvârşire. Este prefacere, este transformare (*transsubstantiatio*): numai elementele exterioare, speciile rămân. Dar realitatea, fiinţa pâinii, substanţa, aceasta este schimbată în substanţa trupului lui Cristos slăvit. Tocmai această consacrare face ca Euharistia să fie jertfă. Cum pe Calvar trupul neînjunghiat al Celui Răstignit devine trup înjunghiat, jertfit, prin răstignire, are loc o schimbare reală. Aşa e şi în Euharistie, care poartă în realitate sacrificiul Crucii, schimbă substanţa pâinii în substanţa trupului jertfit, dar înviat al lui Cristos şi substanţa vinului în substanţa sângelui

lui Isus Cristos glorificat. Deci, are loc o schimbare şi aici este esenţa sacrificiului: sunt transformate elementele. De aceea, cuvântul *transsubstantiatio* al sfântului Albert cel Mare şi al sfântului Toma de Aquino, preluate de Conciliul Tridentin şi de Conciliul al II-lea din Vatican nu pot fi schimbate. Unii spun *transfinalisatio*, ceea ce nu mai redă exact semnificaţia teologică. Paul al VI-lea vorbeşte despre *transelementatio*, elementele sunt transformate în alte elemente, ceea ce nu mai sună tot atât de profund ca *transsubstantiatio*. Cuvântul acesta poartă cu sine o tradiţie de peste câteva veacuri, cu toată bogăţia lui teologică, de aceea, altul mai bun nu avem.

Pr. Wili Dancă: Cred că rămânând în cadrul unei perspective integrale a istoriei teologiei, putem valorifica elementele pozitive ale tradiţiei. De asemenea, cred că un anumit limbaj, dintr-o anumită perioadă a Bisericii nu mai vorbeşte la fel de bine omului de astăzi, dar lucrul acesta nu înseamnă că nu mai este valabil. De fapt, în funcţie de contextul cultural şi istoric, suntem provocaţi – poate că aşa lucrează Providenţa, prin evenimente culturale şi nu numai – să precizăm modalitatea de trăire a credinţei noastre, la nivel spiritual, moral etc. Astăzi, de exemplu, dimensiunea metafizică nu se mai bucură de mare trecere, dar nu trebuie să înţelegem că nu mai există aşa ceva. Credinţa creştină înseamnă această raportare la transcendenţă, la realitatea metafizică. Raţiunea omului, *recta ratio*, înseamnă deschidere spre transcendenţă. Credinţa vine în întâmpinarea acestei deschideri. În cazul de faţă, este important să plecăm la drum având în vedere ambele direcţii: credinţa şi raţiunea. Nu există o diferenţă atât de radicală între un domeniu şi celălalt. Dacă ar fi aşa nu ar mai fi o linie de continuitate: unul ar vorbi într-o direcţie, altul în cealaltă. Omul este *capax Dei* prin însăşi structura sa fiinţială, prin natura sa. Cred că şi în cazul Euharistiei se verifică această perspectivă globală, integrală asupra realităţii.

Pr. Eduard Ferenţ: Sfântul Toma a exprimat cel mai bine acest adevăr: *Visus, tactus, gustus in te fallitur, sed auditu solo toto creditur* şi *auditu* se referă la cuvânt. Cuvântul are mai mare valoare decât orice certitudine, chiar şi matematică, nu numai chimică – cuvântul lui Dumnezeu. Acesta este cel care face realizarea şi care ne spune *Acesta este trupul meu, acesta e sângele meu*. Şi e suficient să luăm catehezele sfântului Ambroziu sau ale sfântului Ciril de Ierusalim ca să vedem toată doctrina Bisericii în această privinţă. Problematica ulterioară referitoare la aceasta se rezolvă pe baza principiilor enunţate şi în *Dominus Iesus* care face deosebirea între cele două principii şi *Fides et ratio*.

Cred că alt criteriu mai bun pentru a rezolva această problemă nu sunt decât aceste două documente.

Marian Rediu (student): În dezvoltarea antropologiei sale, sfântul Paul apelează deseori la o metodă pedagogică originală, dar cu profunde implicaţii dogmatice: dinamismul tipologic moarte-viaţă, păcat-har, rătăcire-răscumpărare, Adam-Cristos, paralelism care apare cu precădere în capitolul 5 al *Scrisorii către Romani*. Sfinţia voastră, la începutul conferinţei, într-un context polemic, mai mult de apărare, de fapt, aţi afirmat dimensiunea cosmică a Euharistiei: Euharistia este desăvârşirea creaţiei. Pornind de la aceste două premise, vă întreb dacă în sfântul Paul Euharistia constituie o contrapunere realităţii păcatului sau este o desăvârşire a creaţiei şi o orientare fiinţială a omului către Dumnezeu? Iar dacă Paul le are în vedere pe amândouă, se poate face o ierarhizare a acestor două valori?

Pr. Eduard Ferenţ: În capitolul 5,12-21 din *Scrisoarea către Romani*, când sfântul Paul vorbeşte despre păcat, îl vede în Cristos, care n-a avut păcat. Misterul păcatului nu poate fi cunoscut decât în misterul lui Cristos: atât păcatul originar, cât şi celelalte. Când vorbeşte despre om, îl priveşte în Cristos. Părintele Semen şi Părintele Bulai au spus un lucru foarte important: noi ca şi creştini, privim spre viitor. Noi ne aducem aminte de cele care vor veni, nu de cele care au trecut. Asta este memoria creştinului. Noi ne aducem aminte de cele care vor veni, pentru că la început era sfârşitul: *In principio creavit Deo caelum et terram. In principio* era Cuvântul, spune sfântul Augustin. Ca atare, sfântul Paul când priveşte Euharistia o priveşte în misterul lui Cristos glorificat în care vede şi celălalt aspect, al păcatului. Şi cum Cristos este taina lui Dumnezeu, această taină are o bogăţie şi o eficienţă mântuitoare egală cu a lui Dumnezeu. Dar nu poate fi văzută decât în taina lui Cristos în sensul paulin al cuvântului, aşa cum apare în *Ef* 1, 21 şi în *Scrisoarea către Coloseni*.

P.S. Petru Gherghel: Nu e o întrebare, ci o bucurie şi o constatare că întradevăr, aceste întâlniri vor avea rolul să arate cum Euharistia este sacramentul unităţii şi cum trebuie lucrat între cele două Biserici pentru a pune în evidenţă această valoare subliniată de episcopul de Hildesheim, Homeier: Euharistia va fi aceea care va realiza şi unitatea Europei şi numai întoarcerea la Euharistie va aduce această dorită unitate a Europei şi a poporului lui Dumnezeu.

Întrebări Pr. Gheorghe Popa

Pr. Wili Dancă: După unii, timpul în care trăim ar fi un sfârşit de epocă, după alţii, e un timp critic. Oricum, fapt este că astăzi conştiinţa omului contemporan e autonomă, e autosuficientă, închisă în sine, nu respiră spre transcendent. Care ar fi mijloacele adecvate pentru a-l provoca pe omul din zilele noastre în aşa fel încât să recupereze dimensiunea transcendentă?

Pr. Gheorghe Popa: Sigur că aceste mijloace pot fi diverse şi există nişte tentaţii ale teologului de astăzi ca să folosească nişte mijloace sau metode care au izvorât uneori în spaţiul extrateologic: pot fi mijloace psihologice, pot fi mijloace sociologice, sau alt fel de mijloace, prin care omul de astăzi poate fi provocat chiar din perspectivă religioasă. Însă, ca să rămân în cadrul temei, aş spune că mijloacele trebuie să fie evanghelice. Mijloacele evanghelice pleacă de la starea de suflet a primilor creştini. Ei trăiau un sentiment al prezenţei lui Hristos şi de aceea aşteptau venirea sa imediată. Ei n-au separat Euharistia Bisericii de prezenţa lui Hristos, prezenţa reală în Euharistie prin lucrarea Duhului Sfânt, pentru că, aşa cum am spus, Duhul Sfânt devine interior Bisericii, devine interior celui botezat; el este în noi şi „se roagă cu suspine negrăite” şi el este cel care ne constituie ca Biserici vii şi care constituie Biserica, dar, evident, el este trimis în lume de Fiul.

Dintr-o perspectivă teologică, o regândire a relaţiei dintre Hristologie şi Pneumatologie cred că ar putea să ne conducă la mijloacele şi la metodele teologice cu care am putea provoca, mai precis, sensibiliza şi orienta conştiinţa omului modern spre o altă perspectivă a vieţii sale. O conştiinţă euharistică este cea care defineşte în mod fundamental omul; omul care este om trebuie să mulţumească pentru că el nu-şi dă singur viaţă, viaţa o primeşte în dar. El nu devine prin propriile lui puteri creştin, ci el devine creştin pentru că această viaţă în Hristos este darul lui, dar izvorât din jertfa, învierea, înălţarea lui şi trimiterea Duhului Sfânt în lume. De aceea, considerăm că recuperarea şi provocarea conştiinţei moderne trebuie făcută, aşa cum am spus, prin formarea unei sensibilităţi euharistice şi liturgice a noastră, a celor care ne pregătim să devenim preoţi şi această conştiinţă de fapt se răspândeşte, aşa cum am spus şi altă dată, aşa cum se răspândeşte mireasma unei flori. Nu se impune agresiv, ea se simte şi oamenii sunt atraşi de lucrul acesta. De ce sfinţii atrag lumea? Ei provoacă lumea nu neapărat prin cuvânt, se poate şi prin cuvânt, dar cuvintele lor sunt drese cu sare, ei vorbesc foarte puţin, dar vorbesc cu putere, aşa cum Evanghelia ne spune că Mântuitorul vorbea ca unul care are putere. Eu cred că

în contextul modernităţii, în care, aşa cum aţi spus, se accentuează autonomia individuală, afirmarea de sine a omului, în contextul în care, pe plan politic şi social, se pune din ce în ce mai mult accent pe drepturile şi libertăţile fundamentale ale omului, într-un sistem democratic, Biserica nu poate folosi mijloace de constrângere, ci mijloace care inspiră şi care produc o „lepădare de sine".

Pr. Wili Dancă: Nu poate fi vorba în modernitate despre apologetică. Sfântul Părinte a dat o enciclică, *Veritatis splendor* (Splendoarea adevărului), o enciclică cu caracter moral în care vorbeşte despre o nouă apologie a creştinismului în societatea modernă de astăzi: splendoarea adevărului, creştinul atrage trăind plinătatea adevărului care este Cristos. Aşadar nu mai este vorba de metodele vechi, prezente în unele manuale de dogmatică, structurate pe raţionamente exterioare teologiei: protestanţii spun că..., ortodocşii spun că..., catolicii spun că..., dar adevărul este în altă parte. Cum apreciaţi această nouă modalitate de a face „apologetică" (trăirea în adevărul care este Cristos)? Cum apreciaţi oferta de mântuire a religiilor non creştine? Este creştinismul un fel de alternativă sau îşi păstrează un caracter unic?

Pr. Gheorghe Popa: Creştinismul nu poate fi alternativă pentru cei care suntem pătrunşi de credinţa în Domnul Isus Hristos. El are un caracter unic, însă modul cum se propune creştinismul ca şi cale de mântuire a lumii nu poate fi agresiv sau apologetic în sensul tradiţional al cuvântului. În primele trei secole, când erau persecuţii, nu se vorbea despre apologie în sens agresiv, ci se vorbea despre mărturie. Martirii creştini sunt o dovadă supremă a apărării credinţei în adevărul absolut creştin. Pe urmă a intervenit un alt context istoric şi am avut tentaţia aceasta a apologiei şi a transformării credinţei într-o structură super-ideologică. Această apologetică nu mai poate fi susţinută astăzi şi o spune, de exemplu, Karl Rahner. Chiar argumentele raţionale tradiţionale ale existenţei lui Dumnezeu astăzi nu mai au eficienţă, pentru că lumea are o altă *forma mentis*. Nu există alternative. Problema este alta: în ce măsură noi suntem pătrunşi de acest adevăr, în ce măsură suntem exigenţi cu propria noastră credinţă, şi putem să dăm mărturie despre ea şi la nivel intelectual, discursiv, şi la nivelul respiraţiei în duhul credinţei şi la nivelul de mărturisire a credinţei în lume în plan social sau în celelalte planuri. Eu cred că problema, în primul rând, este o problemă a noastră şi modul cum ne rezolvăm propria problemă poate deveni o modalitate credibilă de a argumenta că Mântuitorul este adevărul şi singura cale de mântuire. Noi avem exemple când teologi au căzut în

capcana psihologismului sau psihanalizei. Eugen Dreverman este un exemplu. Este un reducţionism şi atunci trebuie să fim foarte atenţi ca să nu fim fascinaţi de metodele extraecleziale şi extrateologice, pentru că riscăm să pierdem tocmai esenţialul.

Pr. Mihai Pătraşcu: Spuneaţi că Euharistia este izvorul conştiinţei euharistice a creştinului şi spuneaţi că această conştiinţă euharistică are două caracteristici: este slujitoare, apoi umilă, smerită şi rugătoare. Nu credeţi că ar mai fi încă o caracteristică a acestei conştiinţe, dat fiind faptul că se recunoaşte în mod unanim că Euharistia edifică Biserica, edifică această comuniune, şi aţi accentuat şi dumneavoastră că în primii trei sute de ani erau împreună, că simţeau această comuniune tocmai datorită recunoaşterii prezenţei reale a lui Cristos în Euharistie? Dacă este şi această caracteristică, în perspectiva recuperării conştiinţei euharistice, nu credeţi că trebuie aprofundată şi această caracteristică comunională a Euharistiei şi a conştiinţei euharistice?

Pr. Gheorghe Popa: Evident, eu m-am limitat doar la trei, pe care am încercat să le scot din contextul textului la care m-am referit. Lucrurile pot fi aprofundate. Sigur, aveţi perfectă dreptate, însă eu n-am vrut să intru în alte aspecte şi amănunte. Aceste lucruri pot fi tratate şi din alte puncte de vedere, dar eu am rămas strict la domeniul moral şi spiritual, şi n-am abordat aspecte de doctrină, de structură a Bisericii.

P.S. Petru Gherghel: M-am obişnuit să spun un cuvânt, aşa că vă rog să-mi daţi voie, părinte profesor... Ne-am bucurat, ne bucurăm că avem asemenea ocazie de a ne îndrepta spre inima întregii noastre identităţi şi credinţe. Am înţeles că Euharistia este exprimarea cea mai fidelă a mulţumirii. Am înţeles că la început, cum spunea şi părintele profesor, toţi erau una. Acuma trecem printr-o perioadă foarte grea. Aţi putea să ne prezentaţi legătura dintre Euharistie şi ospăţ, Euharistie şi cina Domnului? Sau, mai bine zis, între noi, creştinii, şi Euharistie? Preoţii, fără doar şi poate, ei au această legătură directă, dar ce se întâmplă cu credincioşii care doar din când în când se fac părtaşi de această împărtăşire, de acest ospăţ care este vital pentru un creştin? Ne puteţi prezenta puţin punctul de vedere al gândirii Bisericii Ortodoxe asupra legăturii dintre Euharistie şi ospăţul euharistic?

Pr. Gheorghe Popa: Sigur că există o legătură între Euharistie şi ospăţul euharistic pentru că şi în primele secole era Euharistia, frângerea pâinii şi pe

urmă era şi agapa creştină. La aceasta cred că vă referiţi sau la dimensiunea socială a Euharistiei? Aici sunt probleme de teologie pastorală care implică nu numai Biserica noastră, ci Biserica în ansamblul ei. Dacă facem o statistică, chiar şi în spaţiul nostru, vedem că un număr restrâns de credincioşi se împărtăşesc în mod efectiv. În mediul urban, maximum 10%, în mediul rural, probabil, procentajul creşte mai mult, dar nu cred că depăşeşte 40-50%, depinde de parohii. Împărtăşirea efectivă cu taina Sfintei Împărtăşanii se face astăzi într-un context minoritar, am putea spune. De aceea, cred că trebuie să facem efortul de a-i conştientiza pe credincioşii noştri ca să nu mai aparţină doar formal de Bisericile noastre, ci efectiv să înţeleagă că împărtăşirea cu trupul şi sângele Mântuitorului este esenţială pentru dobândirea mântuirii şi că Euharistia anticipează, de fapt, ospăţul euharistic în împărăţia lui Dumnezeu. Există tentaţii aici, am văzut şi în Occident. Se iau decizii şi nu se mai pregătesc creştinii pentru împărtăşanie. Foarte mulţi nu se mai mărturisesc, nu se pregătesc; sunt nişte exigenţe, prezentate şi de sfântul apostol Pavel. Este o tentaţie, s-ar putea să fie chiar o relativizare a valorii Euharistiei şi de aceea cred că secularizarea va putea fi estompată în măsura în care, din ce în ce mai mulţi creştini, îşi vor asuma exigenţele vieţii creştine. În ceea ce priveşte dimensiunea socială a Evangheliei, ea trebuie să fie în relaţie din nou cu Euharistia, deoarece cine dobândeşte conştiinţa prezenţei lui Cristos în Euharistie, în Biserica lui şi în fiecare persoană botezată, atunci este şi sensibil la ospăţul euharistic sau la Euharistia de după Euharistie.

Întrebări Pr. Claudiu Dumea

Pr. Ştefan Lupu: Îi mulţumim părintelui Claudiu Dumea pentru competenţa cu care a prezentat această legătură dintre liturgia iudaică şi liturgia creştină şi este un semn că a fost pelerin în Ţara Sfântă deseori, de aceea cunoaşte foarte bine această matrice iudaică a liturgiei creştine, cu toată bogăţia de termeni, şi uneori mi se părea că văd un film în această desfăşurare a liturgiei ebraice.

Pr. Wili Dancă: Sfânta Liturghie formează un tot unitar, spune *Sacrosanctum concilium*, de la început şi până la sfârşit. Ce se întâmplă cu persoanele care participă la Sfânta Liturghie dar ştim că sunt împiedicate de Dreptul canonic şi nu se pot împărtăşi din moment ce le interzice Biserica? Ei participă la această Sfântă Liturghie: ce fel de participare este aceasta dacă, de la început până la sfârşit, Liturghia este una singură? Ascultă cuvântul, ascultă predica, iar apoi de Euharistie nu se pot apropia...?

Pr. Claudiu Dumea: Este o participare incompletă, adică fără participare efectivă la trupul şi sângele Domnului – nu se împărtăşesc cu trupul şi sângele Domnului. Ei participă la Liturghie dar incomplet şi, sigur, eficacitatea Euharistiei nu poate fi aceeaşi la unul care se împărtăşeşte şi la altul care numai asistă. De fapt, disciplina veche a Bisericii era aceasta: catecumenii, cei care se pregăteau pentru botez, erau invitaţi să părăsească Biserica, comunitatea, când începea a doua parte a Liturghiei, liturgia euharistică. De asemenea, acelaşi tratament li se aplica celor care făceau pocăinţă, penitenţii publici: erau şi ei invitaţi să părăsească după liturgia cuvântului adunarea. Acuma Biserica nu mai procedează în felul acesta, îi lasă şi pe ei să participe, dar putem să ne facem o idee cât folos au ei de Sfânta Liturghie, dacă ne gândim la primele secole, când Biserica proceda în felul acesta: nici măcar nu-i admitea să asiste nu mai zic să se apropie de Sfânta Împărtăşanie. Nu ştim ce lucrează Dumnezeu în sufletul fiecăruia, participând chiar fără să se împărtăşească la Sfânta Liturghie. Dacă Biserica le permite, asistă la Liturghie în întregime, poate să fie un exemplu bun şi pentru familie, pentru ceilalţi, sunt anumite aspecte pastorale care determină Biserica să-i admită să asiste la Liturghie în întregime la ora actuală şi celor care sunt, practic, neadmişi, excluşi de la Împărtăşanie.

Pr. Gheorghe Popa: Am auzit de conceptul de Euharistie domestică. Nu ştiu dacă acest concept de Euharistie domestică este identic cu ceea ce a spus Preasfinţitul – ospăţ euharistic. Dacă puteţi să ne precizaţi ce este Euharistia domestică?

Pr. Claudiu Dumea: Euharistia domestică, în contextul conferinţei, înseamnă nu Euharistia domestică, ci cina pascală care se desfăşura într-o ambianţă domestică, în familie. Cina pascală se săvârşea în sânul familiei şi tatăl era oficiantul. În sensul acesta, partea a doua a Liturghiei, liturgia euharistică provine din această liturgie domestică – cina pascală iudaică, iar prima parte a Liturghiei, liturgia cuvântului, se inspiră din liturgia sinagogală. Termenul acesta de liturgie sau Euharistie domestică se poate aplica la celebrarea Euharistiei în primele patru secole de creştinism, când nu erau biserici, Euharistia se celebra în casele creştinilor. În sensul acesta era o Euharistie domestică.

Pr. Alois Bulai: Acest cadru pe care l-aţi prezentat cu celebrarea pascală în familie este, în general, contestat de faptul că e din perioada Mishnei, adică din perioada de după Cristos, pentru că în perioada lui Cristos Paştele se celebra la Templu.

Pr. Claudiu Dumea: În perioada lui Cristos în ce fel se celebra la templu? În sensul că mieii pentru cina pascală din familie erau sacrificaţi la templu şi cu această ocazie, pe la ora trei începea sacrificarea, pe 14 Nisan. Erau convocaţi toţi preoţii la templu şi săvârşeau acest rit al sacrificării, iar evreii îşi luau mielul sacrificat la templu acasă şi-l consumau în cadrul cinei pascale din familie.

Pr. Alois Bulai: Acest lucru e valabil pentru cei care veneau din Ierusalim, dar pentru cei care veneau din Galileea?

Pr. Claudiu Dumea: Tot acolo sacrificau. Veneau câteodată un milion, din diaspora şi de asta era nevoie de un număr atât de mare de preoţi, pare-mi-se că în vremea lui Isus erau vreo 20.000 de preoţi şi toţi erau convocaţi pentru a face faţă cerinţelor, să sacrifice poate un milion de miei.

Pr. Alois Bulai: Iosif Flaviu vorbeşte de 600.000 de miei sacrificaţi cu ocazia Paştelui.

Pr. Viorel Sava: Am ascultat cu multă atenţie expunerea dumneavoastră şi, aşa cum spunea părintele moderator a fost foarte interesant acest paralelism între cina iudaică şi cina creştină, în cadrul căreia Mântuitorul Cristos a instituit Sfânta Euharistie. Aş merge puţin mai departe şi m-aş referi la două documente foarte importante din primele secole creştine, şi anume la *Apologia I* a sfântului Iustin Martirul, scrisă pe la jumătatea secolului al II-lea, în jurul anului 150, şi la *Constituţiile Apostolice*, două documente în care găsim descrisă rânduiala sfintei Liturghii aşa cum se săvârşea ea la vremea aceea. Sigur, între cele două documente este ceva distanţă. V-aş întreba următorul lucru: elementele pe care le-aţi prezentat aici se regăsesc atât în Liturghia ortodoxă, cât şi în Liturghia romană până astăzi, concentrate şi grupate oarecum diferit în cele două Liturghii. Însă, privind structura actuală a Liturghiei romane şi structura Liturghiei descrisă în cele două documente pe care le-am amintit, cum vedeţi diferenţa destul de mare, cel puţin de formă dintre descrierile pe care le-am amintit şi rânduiala actuală a Liturghiei?

Pr. Claudiu Dumea: Mai importantă decât cele două lucrări pe care le-aţi amintit: *Apologia I* a sfântului Iustin şi *Constituţiile Apostolice*, este *Didahia*. Acesta este cel mai vechi şi mai preţios document. De fapt, este o berakah iudaică, o rugăciune birkat hamazon, încreştinată. Este cel mai vechi şi mai preţios

document. Sigur că a cunoscut Euharistia o evoluţie permanentă şi cunoaşte, dar rămân elementele esenţiale neschimbate şi în liturgiile orientale şi în cele occidentale. Structura esenţială este aceeaşi pe care o găsim la sfântul Iustin: liturgia cuvântului, predica, colecta, apoi rugăciunea euharistică pe care celebrantul, episcopul, o poate dezvolta mai mult sau mai puţin, Împărtăşania, ducerea Împărtăşaniei apoi la bolnavi de către diaconi, deci structura esenţială rămâne, nu se schimbă nimic. Dar a fost această posibilitate şi am subliniat în conferinţă că şi Isus a avut posibilitatea să improvizeze, deşi era o schemă unică şi un conţinut esenţial, dar a avut posibilitatea să improvizeze. La fel a făcut Biserica şi o face. Şi improvizează. E ca un fel de variaţii pe aceeaşi temă. La fel sunt toate anaforele, rugăciunile euharistice, dar păstrând unitatea esenţială, identitatea. Prin urmare, nu putem să pretindem să fie Liturghia lui Paul al VI-lea cum a fost Liturghia descrisă de către sfântul Iustin. Nici măcar nu ştim exact cum dezvolta episcopul pe vremea sfântului Iustin rugăciunea euharistică. Sau la sfântul Hipolit – *Traditio apostolica* –, la fel: era un model de rugăciune euharistică, nu era un text fix. În Didahia, la fel: nu avem toată celebrarea, ci avem o schemă, cum se celebra Euharistia într-o anumită comunitate provenind din iudaism.

Pr. Wili Dancă: Ce trebuie să înţelegem prin expresia *improvizaţie liturgică* pe care tocmai aţi folosit-o?

Pr. Dumea: Prin improvizaţie liturgică nu se înţelege nici într-un caz gestul unuia care se trezeşte vorbind. Nu. Improvizaţia era foarte limitată: era o schemă precisă, conţinutul era precis. Erau anumite cuvinte cheie. Dar aceste rugăciuni puteau fi mai dezvoltate sau mai puţin dezvoltate: unul avea mai multă imaginaţie, altul era mai bine dispus, altul cunoştea mai multă teologie ş.a.m.d., în funcţie de dispoziţia celebrantului. Să nu uităm că nu improviza oricine: era celebrantul, episcopul, cel care putea să dezvolte mai mult sau mai puţin. Dar nu era o improvizaţie nelimitată. Era foarte limitată şi legată de un conţinut fix şi de o schemă fixă. Este o mare deosebire între ceea ce înseamnă o improvizaţie, când merge un seminarist în faţa Preasfântului Sacrament şi începe să-i spună lui Isus efuziuni sentimentale ş.a.m.d. Rugăciunea liturgică este rugăciune comunitară şi celebrantul se roagă în numele întregii comunităţi, nu dispoziţiile sale subiective, ceea ce simte etc. Fiind o rugăciune comunitară trebuie să aibă un conţinut fix, dar celebrantul putea, cel puţin la început, să dezvolte mai mult sau mai puţin rugăciunea. Dacă vreţi un exemplu, uitaţi prefeţele: toate au aceeaşi schemă, dar există foarte multă variaţie. Avem zeci de prefeţe,

dar toate, de fapt, urmează aceeaşi schemă: şi introducerea, şi încheierea, şi conţinutul, deşi variază totuşi nu se poate improviza fără nici un fel de restricţii. Aşa au apărut şi celelalte rugăciuni euharistice.

P.S. Petru Gherghel: Îi mulţumim părintelui Dumea pentru această precizare; sigur că acum am înţeles variaţia riturilor, păstrând acest schelet, variaţia celebrărilor sfântului Ioan Gură de Aur şi a lui Vasile cel Mare pentru părinţii ortodocşi şi variaţia celebrării latine. Eu voiam să-l întreb, pentru că părintele este expert în probleme de neocatecumeni, dacă sunt în celebrările neocatecumenilor elemente în plus din cele prezentate aici, pentru că eu personal, participând fără să vreau, la o cină, am văzut la început un seminarist care a venit cu un pahar în mână şi a făcut o rugăciune de introducere, cu paharul sus, aşa cum se practica pe vremuri. Mă gândeam că este o influenţă din primele veacuri, la ei. Liturgia, în schimb, merge după scheletul nostru.

Pr. Claudiu Dumea: E scheletul universal, în toate liturgiile este aceeaşi structură de bază. Acum, înainte de toate, nu sunt expert în probleme de neocatecumenat, deşi am trecut un pic pe la ei şi am văzut cum celebrează Sfânta Liturghie. Sigur că nu se abat de la schema esenţială, pentru că atunci nu mai este Euharistie dacă lasă ceva la o parte. Au unele detalii ale lor. Nu trebuie să-i condamnăm, chiar dacă gestul acesta trebuie să însemne la ei prima cupă, de la kidush, de la cina pascală. E posibil, şi ei au multe influenţe luate din liturgia iudaică. Asta e o realitate, până şi cântările lor au un iz ebraic. Probabil că de la cina pascală, de la prima cupă, au luat acest gest. Dar nu trebuie să-i condamnăm, întrucât această liturgie a lor particulară este aprobată de Sfântul Scaun, de aceea ei sunt în legalitate.

Întrebări Pr. Viorel Sava:

Pr. Ştefan Lupu: Pentru noi, care suntem mai puţin familiarizaţi cu termenii liturgiei orientale este o ocazie potrivită de a învăţa mai mult şi vreau să-l rog pe părintele Viorel Sava să ne explice pe scurt unii termeni, cum ar fi prescură, agneţ, anaforă.

Pr. Viorel Sava: Prescura este corespondentul ostiei: este pâinea din care se pregătesc sfintele daruri. Ea are o pecete imprimată pe ea: Isus Hristos Nika (Isus Cristos Biruitorul) şi aici sunt diferenţe de formă, în Biserica Ortodoxă folosim pâine dospită. Prescura este pâinea adusă pentru a fi oferită. Agneţul

(agnus = miel) este o parte din prescură, aceea care poartă pecetea Isus Hristos Nika, care se scoate, se pune pe Sfântul disc şi este sfinţită la Sfânta Liturghie şi se transformă în trupul Mântuitorului Cristos. Anaforaua este marea rugăciune euharistică în cadrul căruia avem rugăciunea de mulţumire, rugăciunea teologică, anamneza, epicleza şi dipticele, iar anafora este pâinea binecuvântată, tăiată din resturile de prescuri folosite la proscomidie, binecuvântată după sfinţirea darurilor, după o formulă prevăzută de Liturghier şi apoi împărţită după Liturghie credincioşilor.

Pr. Ştefan Lupu: Încă un lucru: părticelele. Noi ne confruntăm deseori cu această practică, surprinzătoare pentru noi: „Îi scoate părticele cuiva", în sensul de a-i face rău, ca să moară.

Pr. Viorel Sava: Şi noi ne confruntăm cu această practică! Există în popor ideea mai mult sau mai puţin încurajată în anumite zone, e practică specifică Bisericii Ortodoxe Române, nu e întâlnită în alte Biserici Ortodoxe, şi anume, cineva aduce prescuri pentru Sfânta Liturghie şi cere să i se scoată părticele pentru rezolvarea unei probleme deosebite pe care o are, de la o problemă foarte importantă şi cu sens pozitiv, până la una cea mai puţin duhovnicească – să moară şi capra vecinului! Rânduiala prevede următorul lucru: din cele cinci prescuri folosite la Sfânta Liturghie din prima se scoate Sfântul Agneţ, din a doua se scoate o miridă pentru pomenirea Maicii Domnului, apoi nouă miride care în momentul în care sunt aşezate pe Sfântul disc sunt pomenite nouă cete de sfinţi, apoi din a patra prescură se scot miride pentru ierarhul locului, pentru poporul român şi pentru toţi cei vii care se pomenesc la Sfânta Liturghie şi din a cincea prescură se scot miride pentru cei adormiţi: pentru ctitorii bisericii în care se slujeşte şi pentru cei adormiţi. Aranjarea tuturor acestora pe Sfântul disc este foarte interesantă şi cu semnificaţii duhovniceşti foarte profunde: în centru este Cristos, este Sfântul Agneţ, ca centru al întregii existenţe, văzute şi nevăzute, de o parte Maica Domnului, de cealaltă, cetele de sfinţi, iar în partea din faţă, miridele scoase când se pomenesc cei vii şi cei adormiţi. Aceasta înseamnă că în jurul lui Cristos, centrul întregii existenţe, sunt adunaţi toţi aceia într-o comuniune şi armonie desăvârşită, toţi aceia care s-au sfinţit şi care doresc să se sfinţească şi fac eforturi în acest sens. Unii pretind ca din acele miride care s-au scos în momentul în care li s-a pomenit pomelnicul, să li se dea şi să le consume după o rânduială specială. Rânduiala corectă spune că tot ceea ce s-a aşezat pe Sfântul disc se toarnă la sfârşitul Liturghiei în Sfântul potir şi în felul acesta cel care s-a pomenit se împărtăşeşte duhovniceşte din Sfântul potir,

tocmai pentru că mirida lui a fost turnată în Sfântul potir, unde este trupul şi sângele Mântuitorului Cristos.

Pr. Ştefan Lupu: Coliva...!

Pr. Viorel Sava: Este o materie liturgică şi şi-a dobândit acest statut prin folosirea la slujbele de pomenire a celor adormiţi. Ea este simbolul învierii: bobul de grâu care se aşază în pământ, dacă nu moare nu dă viaţă. Bobul de grâu folosit la prepararea colivei, după reţete din cele mai variate, simbolizează învierea şi exprimă credinţa noastră în înviere.

Bogdan Herciu (student): Am avut întotdeauna probleme cu înţelegerea problemei energiilor necreate, noi, studenţii catolici şi nici acuma mărturisesc că nu sunt sigur că o cunosc prea bine. Aş vrea să ştiu dacă nu cumva există o contradicţie între această teologie şi intimitatea despre care vorbeaţi că se realizează la Liturghie între credincioşi şi Cristos.

Pr. Viorel Sava: Aş transfera răspunsul la această problemă celor de specialitate, mâine va fi cineva specialist în spiritualitate ortodoxă. Eu m-am referit strict la interpretarea Sfintei Liturghii; nu este o evitare a răspunsului, ci am un principiu la care ţin foarte mult şi anume că pe straturile vecinului, chiar dacă te duci cu intenţia să plivești trebuie totuşi să-i comunici acest lucru. Însă e părintele Popa aici, dacă doreşte să răspundă, pentru că este strict o problemă de teologie dogmatică şi de spiritualitate. Într-adevăr, această problemă a stârnit dispute foarte aprinse în secolul al XIV-lea, şi am spus la un moment dat că literatura apărută în secolul al XIV-lea şi în secolul al XV-lea este o literatură eminamente polemică. Nicolae Cabasila s-a dovedit un laic foarte evlavios şi foarte cuminte, neamestecându-se în aceste dispute teologice. S-ar fi putut amesteca în momentul în care avea în faţă teologi uneori foarte angajaţi în discuţiile de la acea dată, mă refer la sfântul Grigore Palama şi la alte personalităţi, mai târziu, în secolul al XV-lea, sfântul Simeon al Tesalonicului nu numai că va fi foarte polemic, ci chiar va insista pe problemele controversate, ceea ce nu a făcut Nicolae Cabasila. Poate statutul lui de laic l-a făcut să aibă această atitudine de respect şi de cuminţenie duhovnicească şi nu a intrat în problemele controversate.

Pr. Gheorghe Popa: Întrebarea pe care aţi pus-o se leagă de comunicarea pe care a prezentat-o. Însă această incapacitate de a înţelege energiile necreate ale

Duhului Sfânt nu cred că este o incapacitate, ci poate este mai mult o transformare a conceptului de energie necreată într-un concept care poate fi raţionalizat sau înţeles cu mintea noastră care nu se poate mişca decât în cadrul energiilor create sau în cadrul legilor timpului şi spaţiului nostru. Însă aş vrea să spun că acest conflict dintre teologii răsăriteni şi cei apuseni din secolul al XIV-lea ne arată că există o diferenţă între modul de a percepe pneumatologia şi hristologia sau mai precis, modul de a înţelege relaţia dintre lucrarea Duhului Sfânt şi lucrarea Mântuitorului în Biserică şi această diferenţă a avut consecinţe pe plan ecleziologic pentru că în momentul în care nu acceptăm învăţătura despre energiile necreate şi definim harul ca energie creată, atunci pe plan ecleziologic există riscul ca să punem mai mult accent pe aspectul ei instituţional. Biserica poate fi, în acest caz, înţeleasă ca o instituţie care gestionează un tezaur creat, şi astfel există riscul ca lucrarea Duhului Sfânt să devină un complement al Bisericii.

Accentul sau concentrarea hristologică în spaţiul eclezial conduce, de fapt, la anumite devieri pe plan ecleziologic. Concentrarea hristologică poate să ducă la un fel de uniformizare, în sensul că viziunea organică a sfântului Pavel, de exemplu, dacă este exagerată, credinciosul devine, sau s-ar putea să devină un element marginal sau un element de statistică. Dacă se acceptă prezenţa Duhului Sfânt în Biserică prin energiile necreate, atunci se respectă şi libertatea duhovnicească a creştinului. Nu se gestionează libertatea duhovnicească a creştinului doar prin norme etice sau, pe plan extraeclezial, printr-un simplu activism social ş.a.m.d. Problema cheie care este aici este modul în care se înţelege relaţia dintre lucrarea Mântuitorului şi lucrarea Duhului Sfânt în Biserică. Biserica este trupul lui Hristos, nu este trupul Duhului Sfânt, Hristos este chipul lui Dumnezeu Tatăl, iar chipul Duhului Sfânt sunt sfinţii. Duhul Sfânt este cel care constituie Biserica, ca trup tainic al Domnului, şi el rămâne în Biserică prin energiile sale necreate. Aş vrea să închei cu precizarea că actul de credinţă, din această perspectivă, nu este un răspuns la o întrebare pe care o punem filozofic sau raţional, ci un răspuns la o chemare, la o invitaţie la Cina cea de Taină.

Pr. Viorel Sava: Experienţa întâlnirii cu Cristos, prin harul Duhului Sfânt, prin energiile necreate, o avem la fiecare Sfântă Liturghie. Liturghia şi cultul, în general, dar în special Sfânta Liturghie ne recentrează viaţa şi ne oferă un mod de viaţă cu totul şi cu totul nou, viaţă definită ca viaţă în Cristos şi cu Cristos. Este o interiorizare a noastră în Cristos şi a lui Cristos în noi. Avem experienţa întâlnirii cu el la fiecare Liturghie prin energiile necreate. În partea finală a Sfintei Liturghii din ritualul ortodox avem un imn care spune în felul

următor: „Am văzut lumina cea adevărată, am primit Duhul cel ceresc, am aflat credinţa cea adevărată, nedespărţitei Sfintei Treimi închinându-ne, că aceasta ne-a mântuit pe noi". Deci vederea luminii celei adevărate este o realitate experimentată în fiecare Sfântă Liturghie de credinciosul participant la Sfânta Liturghie şi, în special, de cel care s-a împărtăşit cu dumnezeieştile taine. Însă, aici apare diferenţa: fiecare se împărtăşeşte, vede şi simte această lumină şi această stare de iluminare după puterile şi râvna lui. În imnurile Schimbării la Faţă, ni se spune că Cristos a arătat pe Tabor apostolilor lumina sa pe cât li se putea, pe cât puteau ei să cuprindă, aşa încât această stare de iluminare, de împărtăşire din harul lui Dumnezeu în Sfânta Liturghie este în strânsă relaţie cu capacitatea noastră de a primi, dar şi în funcţie de râvna fiecăruia. Împărăţia lui Dumnezeu experimentată în Sfânta Liturghie este pace şi bucurie şi dreptate în Duhul Sfânt. Însă de această pace şi bucurie cineva se duce la Sfânta Liturghie şi nu se întoarce împăcat cu sine, vine tot tulbur, altul simte o stare de bucurie şi de pace şi de dreptate în Duhul Sfânt, pentru că el s-a întâlnit cu Cristos şi a făcut efort să se întâlnească cu Cristos şi trăieşte efectiv, în finalul Liturghiei, după ce se împărtăşeşte, această stare de iluminare pe care o cântă ca pe o realitate: „Am văzut lumina cea adevărată...", nu spune „Ne-am închipuit, ne imaginăm", ci lumina, identificată cu însuşi Cristos, este o stare reală. Noi, de altfel, în cadrul sfintei Liturghii şi în cadrul cultului, în general, avem de-a face şi experimentăm realităţi, nu ne închipuim. Cristos nu a spus: „Luaţi, mâncaţi, aceasta simbolizează trupul meu, acesta simbolizează sângele meu", ci a spus „este trupul meu, este sângele meu". Cu aceste realităţi ne întâlnim în cadrul cultului, pe acestea le experimentăm, însă modul de a le recepta diferă de la o persoană la alta, şi este în funcţie de capacitatea de ale primi şi de râvna de a se face vrednic să le primească.

Pr. Alexandru Suceu: În conferinţă aţi folosit termenul de „cei adormiţi", niciodată cel de „morţi". E o convingere?

Pr. Viorel Sava: E o formulă la care ţin foarte mult şi cred în acest lucru, dacă Cristos n-a înviat este zadarnic statutul pe care îl avem. Nu numai limbajul liturgic şi cel scripturistic este optimist, ci şi limbajul laic. În cărţile mai vechi nu se vorbeşte despre cei morţi, ci despre cei *chemaţi la Domnul*. Venirea în această lume este răspunsul la o chemare, viaţa întreagă a creştinului este o înlănţuire la chemările făcute de Dumnezeu, repetate în anumite momente şi, în final, el pleacă din această viaţă tot ca răspuns la o chemare. Aceasta este

nota optimistă pe care ne-o prezintă nouă Sfânta Scriptură şi care, desigur, trebuie să reflecte credinţa noastră şi propovăduirea Bisericii în lume.

Pr. Gheorghe Popa: Dumneavoastră faceţi o distincţie între Adormirea Maicii Domnului şi adormirea noastră? Eu ştiu că în limba franceză Adormirea Maicii Domnului înseamnă Asumption. În limba franceză este o deosebire şi probabil, plecând de aici, şi dumneavoastră vreţi să fie o deosebire.

Pr. Alexandru Suceu: Eu m-am gândit că e o convingere, pentru că noi folosim mereu cuvântul moarte şi nu spunând aşa de frumos precum părintele, „cei adormiţi".

Pr. Viorel Sava: În scrierile patristice, Biserica este prezentată ca mamă a noastră. Or aici este un temei fundamental pentru rugăciunile de pomenire a celor adormiţi existente în Biserica Ortodoxă şi în Biserica Romano-Catolică, pentru că aşa cum în planul fizic mama veghează asupra pruncului care doarme, pe plan spiritual, Biserica veghează asupra fiilor care dorm somnul cel veşnic şi este un temei fundamental pentru pomenirea celor adormiţi atâta vreme cât recunoaştem că Biserica este mama noastră a tuturor.

P.S. Petru Gherghel: Eu aş vrea să-i mulţumesc părintelui pentru această prezentare, pentru că e într-adevăr de mare folos o asemenea prezentare despre Sfânta şi dumnezeiasca Liturghie. Aş dori să vă întreb dacă sfântul Nicolae Cabasila foloseşte în mod expres cuvântul epicleză sau sunt alte cuvinte pe care le foloseşte, pentru că am aflat că foloseşte altă expresie, şi anume aceea de „rugăciuni săvârşitoare"?

Pr. Viorel Sava: În capitolul 29 foloseşte această expresie. El nu foloseşte nici termenul de proscomidie, probabil erau termeni prea cunoscuţi şi nu era nevoie să le folosească. Folosea cuvinte similare pentru a exprima aceeaşi realitate.

P.S. Petru Gherghel: Am înţeles de la sfinţia voastră că era foarte irenic şi m-am gândit că nu folosea acest cuvânt pentru a nu trezi eventuale dispute aşa cum am auzit că erau în această perioadă.

Pr. Viorel Sava: Pe parcursul comentariului său are şi alte formule pe care le preferă, deşi la acea dată erau alte formule consacrate şi folosite în limbajul

teologic. Aplecarea lui teologico-duhovnicească l-a determinat să prefere, nu atât limbajul strict teologic şi uneori foarte rigid, ci formule care să se încorporeze perfect în comentariul său care este un comentariu teologico-duhovnicesc.

Întrebări Fr. Antonio Perera

Cristinel Farcaş: Cristos este preponderent îmbrăcat în culorile roşu şi albastru. Ce înseamnă asta în limbaj artistic?

Fr. Antonio Perera: Trebuie să avem în vedere aspecte estetice şi aspecte simbolice. Sub aspect estetic, roşul şi albastrul sunt două culori relativ uşor de obţinut şi care se completează bine. Intenţia simbolică este următoarea: albastrul este culoarea cerului, culoarea dumnezeirii, într-un fel şi roşul are două conotaţii. Ca atare, depinde care prevalează mai mult: sau este culoarea imperială (a purpurei) sau este culoarea sângelui. Atunci, poate să simbolizeze sau natura umană a lui Cristos, sau împărăţia lui Cristos. Depinde de context, de situaţie. Şi Maica Domnului apare adeseori îmbrăcată în aceste culori.

Întrebări Pr. Lucian Farcaş

Pr. Ştefan Lupu: În legătură cu această despărţire de păcat : trăim într-o perioadă destul de confuză, pe care o numim postmodernă, şi această despărţire de păcat ar putea fi înţeleasă şi ca o desfiinţare a păcatului sau, din altă perspectivă, cauza tuturor relelor din societate, din lume, ar fi tocmai existenţa acestor criterii care creează apoi vinovăţia, în sensul de păcat - Decalogul. Spun acest lucru, pentru că, într-o discuţie cu un grup de studenţi, cineva mi-a spus „Cauza tuturor relelor este regulamentul”.

Pr. Lucian Farcaş: Cred că sunt două explicaţii: în primul rând, văd în această poziţie efectul păcatului social şi al structurilor păcatului din societatea în care suntem şi din care venim şi noi şi studenţii noştri şi, în al doilea rând, văd un deficit de abordare a tuturor relelor îndepărtându-ne de Dumnezeu, în faţa căruia ne putem asuma în credinţă vinovăţia faţă de păcat şi lunecând spre zona aceea de anonimat, când nu mai suntem în stare să ne asumăm propria responsabilitate şi suntem foarte convinşi că responsabili, dacă or fi cumva responsabili, sunt ceilalţi, eventual regulamentul, pentru că regulamentul se

încadrează într-o structură a seminarului, şi a acuza această structură că este în favoarea păcatului.

Pr. Wili Dancă: Acum trăim într-un spaţiu de libertate. Există astăzi îndemnuri de a face binele, dar se pare că sunt puţini cei care răspund. Se spune că suntem liberi. Ce facem cu libertatea? Unii spun că nu ţine de foame, alţii spun că era mai bine înainte etc. Cred că acum a sosit momentul să umplem acest spaţiu de libertate cu valori. Vreau să întreb: cum vedeţi astăzi rezistenţa în faţa structurilor sociale ale păcatului? Individul, credinciosul este strivit de aceste structuri? Despărţirea de aceste structuri este o conştiinţă individuală sau comunitară? La nivel individual, ce raport se poate instaura cu structura de păcat? Cred că miezul problemei este relaţia directă, personală, a fiecărui om cu Dumnezeu. Din această conştiinţă a relaţiei cu Dumnezeu derivă şi conştiinţa cu ceilalţi. Relaţia cu Dumnezeu nu poate fi egoistă, relaţia cu Dumnezeu înseamnă deschidere spre alţii. Totuşi, cum se explică faptul că mulţi credincioşi practicanţi sunt indiferenţi faţă de binele comun, deci faţă de binele altora? Mă refer aici şi la actualele alegeri politice când mulţi tineri dezamăgiţi de prestaţia guvernanţilor au renunţat la această rezistenţă în faţa structurilor sociale ale păcatului.

Pr. Lucian Farcaş: Indiferenţa de care vorbiţi cred că se încadrează în primul rând, în cadrul cercului vicios al raportului dintre păcatul social şi structura care este alimentată de păcat şi invers, la rândul lor, structurile creează păcatul şi forma cea mai tristă este indiferenţa în care binele nu ne mai entuziasmează, iar răul nu ne mai scandalizează. De exemplu, protestul „investitorilor” de la FNI nu este pentru că s-a încălcat legea, ci pentru a-şi recupera banii lor. Dacă alţii fură nu contează, dacă ei au banii asiguraţi, nu contează dacă se încalcă legea, dacă alţii nu au bani. Este o situaţie foarte dificilă, dar aici în contextul nostru, în Biserica noastră, în parohiile noastre este actuală ceea ce se numeşte noua evanghelizare. Eu consider că situaţia noastră letargică socială este semnul unei maladii în domeniul credinţei. De aici trebuie pornit, de la cateheză: începând cu crezul, cu sacramentele, poruncile ş.a.m.d., dar bine cunoscute, nu superficial.

Pr. Alois Bulai: Eu mi-aş permite să subliniez că dimensiunea socială a păcatului şi participarea omului la structurile de păcat nu anulează decizia personală şi hotărârea personală. N-aş vrea să ajungem să spunem cum spunea profetul Ezechiel: „Părinţii au mâncat aguridă şi copiiilor li s-au strepezit dinţii”.

Decizia, în ultimă instanţă, aparţine individului şi persoanei. Pentru că s-a vorbit despre această apăsare pe care o au persoanele asupra individului. Individul, chiar dacă este condiţionat de mediul în care trăieşte, niciodată nu este strivit de acest mediu şi de fiecare dată decizia trebuie să fie personală. Mi s-a spus că noi am luat această hotărâre, am avut acest comportament pentru că acesta este mediul, pentru că aceasta este atmosfera. Libertatea este, în ultimă instanţă, personală şi decizia este liberă.

Pr. Lucian Farcaş: Eu doar adaug faptul că termenii de păcat social şi structuri ale păcatului au fost la început foarte discutaţi, dar ajungându-se la o clarificare prin două documente ale Congregaţiei pentru Credinţă din 1984 şi 1986, Sfântul Părinte preia aceşti termeni într-o enciclică din 1987, unde clarifică aceste idei.

Pr. Eduard Ferenţ: Aş voi să mă refer la două lucruri: iniţial aţi început cu venirea la biserică din diferite locuri, mai murdare sau mai curate. Este o mare realitate, dar cred totuşi că ceea ce este important când venim la biserică nu este locul de unde venim, ci cum venim şi modul acesta ar trebui pus în valoare mai mult. În al doilea rând, aţi spus că omul nu beneficiază de comuniune eclezială dacă nu se îndepărtează Dumnezeu de păcat. Cred că această frază trebuie clarificată: biserica este plină de păcătoşi. Nu orice păcat exclude de la comuniunea eclezială, ci numai un păcat formal împotriva credinţei. Şi poate că, printre cei care vin duminica la biserică se află unii care sunt în păcat de moarte, nu pot veni la sfânta spovadă şi totuşi nu sunt excluşi de la comuniunea eclezială. Aceştia sunt membre bolnave pe care noi trebuie să le îngrijim. Nu orice membru păcătos este exclus de la comuniunea Bisericii, ci numai cel care comite un păcat formal împotriva credinţei. Ideea aceasta ar trebui să fie întotdeauna clarificată, altminteri rămânem cu bisericile goale. Şi ei sunt cei spre care grija noastră pastorală este îndreptată. Întrebarea pe care vreau să v-o pun este aceasta: Ce raport există între Euharistie şi păcătoşi, pentru că păcatul nu există dezincarnat: este în noi, e o boală a voinţei. Euharistia iartă păcatele? Care? Iartă şi păcatele de moarte? În ce condiţii? Este permis unui credincios care vine duminica la biserică, sau unui paroh să-şi manifeste această decizie: El e convins că Euharistia iartă păcatele, chiar şi pe cele de moarte, de aceea trimite confesionalul în pod şi toţi vin la Împărtăşanie. Este o stare pe care o întâlnim în unele comunităţi.

Pr. Lucian Farcaş: Legat de prima remarcă făcută, nu este important de unde venim, ci locul unde ne întâlnim, contează mai mult cum, eu m-am făcut glasul tradiţiei noastre populare care, în loc să spună „Bună ziua!” sau „Lăudat să fie Isus!”, întreabă „De unde vii?”, „Unde te duci?” Întreabă „Ce faci”, nu întreabă niciodată „Cum faci?” Aici poate ar trebui să schimbăm formulele de salut... Apoi, cât priveşte comuniunea păcătoşilor la Euharistie, cu siguranţă aveţi dreptate în ceea ce aţi specificat, eu m-am referit mai mult la calitatea, nu la excluderea de la comuniune. Apoi este vorba de acea dispută clasică dintre poziţia catolică şi cea protestantă, când se punea problema dacă natura este coruptă total. Sigur, păcatul afectează grav, dar nu distruge natura, nu aşa încât să-l îndepărteze complet. Sunt grade de despărţire de Dumnezeu şi de oameni, grade ale păcatului şi de aceea, grade de despărţire de Dumnezeu şi de oameni, grade ale păcatului, de îndepărtare de comuniunea euharistică. Tocmai despărţirea de păcat înseamnă apropierea de această comuniune. Problema a doua este una clasică de cateheză, dar şi de discurs teologic, când se ştie foarte bine că la începutul Sfintei Liturghii avem actul penitenţial şi celebrarea acestui act în mod personal, împreună cu comunitatea, cu preotul, cu Cristos, în faţa lui Dumnezeu aduce iertarea păcatelor lesne iertătoare de care noi ne dăm seama şi ne mărturisim dacă sunt cazurile obişnuite, normale; nu este iertarea păcatelor grave, de moarte, ca să te poţi apropia liniştit de Sfânta Euharistie. Te poţi apropia de Sfânta Euharistie în cazuri extreme, cu decizia clară ca la prima ocazie care se iveşte să te mărturiseşti.Nu este permis un astfel de abuz faţă de Euharistie, că Domnul prezent e bun, ne iartă numai dacă ne gândim că poate am avea vreun păcat.

Pr. Eduard Ferenţ: Este adevărat ce spuneaţi la început că nu ne putem apropia de Sfânta Euharistie fără spovadă dacă suntem în stare de păcate grave. Dar cine iartă păcatele? Dumnezeu! Şi cine îl poate împiedica? Dacă eu sunt credincios şi particip la Liturghie şi am căinţa desăvârşită de păcate, Dumnezeu îmi iartă păcatele. E altceva că nu mă pot apropia de Euharistie fără spovadă. Dar cele mai mult momente de iertare a păcatelor au loc în timpul Sfintei Liturghii şi nu vin la Împărtăşanie. Dumnezeu nu poate fi împiedicat de nimeni să ierte păcatele. Această întrebare mi-a fost pusă de un profesor la Sant’Anselmo: Dacă Euharistia iartă păcatele. A fost între noi o discuţie mare şi când i-am spus acest lucru, că Dumnezeu e cel care iartă păcatele şi noi din practica penitenţială vedem că momentele de contriţie desăvârşită au loc în participarea la Sfânta Liturghie. Cred că este bine să le explicăm credincioşilor: o participare la Sfânta Liturghie, chiar dacă nu este o participare la sacramente deoarece

sunt mulţi la spovadă sau nu vin, Dumnezeu poate ierta păcatele. Cel prezent în Euharistie la care noi participăm poate ierta orice gravitate de păcate prin acest har pe care i-l dă: că participă cu credinţă; iată, credinţa devine vie şi poate ieşi de la Liturghie tot atât de curat ca şi unul care a ieşit de la spovadă, deşi el n-a primit Sfânta Împărtăşanie. Eu sunt convins de acest lucru.

Pr. Lucian Farcaş: Eu sunt convins, dar nu sunt de acord din punct de vedere pedagogic. Biserica, cu puterea ei, nu poate să disciplineze administrarea harului iertător al lui Dumnezeu. Biserica este responsabilă şi de aceste forme de împăcare cu Dumnezeu, cum este spovada. Riscul este acela că tocmai această realitate, că Dumnezeu este singurul care iartă păcatele, poate fi folosită mai puţin responsabil...

Pr. Eduard Ferenţ: Am spus de la început că Conciliul Tridentin ne obligă pe toţi: nu ne putem apropia de Sfânta Împărtăşanie fără spovadă. Asta este lege şi e cunoscută de noi. Dar nu putem exclude acţiunea internă, tainică a lui Dumnezeu şi chiar în afara Liturghiei. Dar mai ales atunci în Liturghie, cel din Euharistie poate ierta păcatele cele mai mari.

Pr. Lucian Farcaş: Rămânând la dimensiunea socială despre care am vorbit, cred că Dumnezeu iartă mai uşor păcatele personale, dar cele sociale nu prea... mai greu.

Pr. Eduard Ferenţ: Nu ştiu dacă puteţi despărţi păcatul social de cel personal.

Pr. Lucian Farcaş: Cele sociale se îndreaptă cam împotriva Duhului Sfânt şi astea se iartă tare greu.

Pr. Eduard Ferenţ: Dar păcatele sociale unde stau?

Pr. Lucian Farcaş: Sunt în oameni!

Pr. Eduard Ferenţ: Noi suntem realitatea socială! Un păcat social à la Schonnenberg, căci el are *Il peccato sociale* şi *La potenza del peccato sociale*, care stă în aer, nu există! Păcatul este păcătos, e o boală a voinţei. Că această boală a voinţei are o influenţă asupra structurilor, e clar. Dar un păcat social în sine nu există, ci în noi.

Pr. Lucian Farcaş: Păcatul social nu este o categorie aparte de păcat: păcatul social este apreciat după efectele pe care le are în viaţa socială şi astea se iartă mai greu. Asta se vede din calitatea unei societăţi.

Richard Vasilică Toth (student): Referitor la despărţirea de păcat: există multe păcate, atât de la persoană la persoană, cât şi de la persoană la societate. Dacă ar veni un creştin la sfinţia voastră şi v-ar spune: „Am auzit de multe ori că Dumnezeu permite păcatul, permite răul, pentru că, oricât de mare ar fi răul se poate scoate un bine şi mai mare. De asemenea, există imaginea vieţii omului legată de Dumnezeu printr-un fir: când omul face un păcat se rupe firul. Prin iertare, Dumnezeu înnoadă firul. Cu cât sunt mai mult noduri, cu atât firul se mişcorează şi astfel viaţa omului se apropie tot mai mult de viaţa lui Dumnezeu". Ce explicaţie aţi da acelui om? Trebuie să facă păcate mai multe?

Pr. Lucian Farcaş: Cred că în situaţia descrisă şi în situaţia pusă, nu este contextul teologic pe care îl înţelegem în expresia pascală „Felix culpa!" din preconiu. Acolo este cu totul altceva: „Fericit păcat care ai meritat un Răscumpărător atât de mare". Nu cred că aici se poate încadra, ci este vorba, mai degrabă, de o înţelegere eronată: Dumnezeu nu permite păcatul. Dumnezeu respectă libertatea omului şi omul săvârşeşte păcatul, împotrivindu-se lui Dumnezeu, iar Dumnezeu şi-a impus să respecte libertatea omului. Nu înseamnă că Dumnezeu favorizează păcatul, ca apoi să vină şi să arate: „Uite, cât sunt eu de bun şi iertător". În nici un caz. Eu sunt rezervat cu aţa: dar dacă aţa se rupe de tot?

P.S. Petru Gherghel: Sunt obligat să mă înscriu la cuvânt pentru că am fost provocat: părintele, pe lângă lucrurile pe care ni le-a spus, ne-a amintit de gestul Sfântului Părinte şi de datoria episcopilor de a se exprima în aceeaşi manieră. Fără doar şi poate, Sfântul Părinte a făcut acest gest după câte ştiu, în termeni personali, dar i-a inclus pe toţi. Sigur că noi am analizat această situaţie din ţara noastră şi precizez că la ultima conferinţă episcopală s-a luat hotărârea *in corpore* să se adreseze către poporul nostru credincios o scrisoare în care Biserica să-şi arate implicaţiile ei, rolul ei în redresarea morală, dar cerând, în acelaşi timp, acea iertare care era necesară pentru faptul că multe din aceste situaţii se datorează şi lipsei împlinirii misiunii Bisericii şi a celor care formează Biserica, începând de la episcop. Am simţit şi simţim această nevoie să ne exprimăm această lipsă, păcatele, să-i cerem iertare lui Dumnezeu pentru păcatele noastre, ale celor care formează Biserica şi la noi. Noi, în schimb, ne-am

simţit uniţi în acea cerere de iertare făcută de Sfântul Părinte când i-a chemat pe toţi, categorii după categorii, să se adauge la această cerere de iertare. Este foarte important acest lucru, nu este aşa de uşor să se facă aceasta şi nu ştiu dacă o situaţie locală mică ar reprezenta o situaţie generală, aşa cum a fost în cazul Bisericii noastre de la început, pentru care Sfântul Părinte a făcut acest gest. Oricum, noi ne simţim întotdeauna datori să ne prezentăm în faţa lui Dumnezeu să ne cerem iertare, nu numai la Liturghie, ci şi în momente când, într-adevăr, se impune aceasta. Sper că o să vină un asemenea document, nu ca să mă prezint aici, ci pentru că s-a analizat cu adevărat o asemenea datorie pe care o are Biserica şi, mai ales, de aici să meargă mai departe apelul către societatea de astăzi, pentru a avea curaj şi a depăşi aceste momente, dar nu singură, ci bazată pe această credinţă în Dumnezeu a poporului nostru: popor catolic, popor ortodox, nu importă. Redresarea morală nu se poate face decât prin întoarcerea la Dumnezeu şi el este prezent în mijlocul nostru în atâtea forme, dar mai ales prin Euharistie. Eu voiam să subliniez ceea ce s-a spus aici, că la Cina cea de Taină Isus a procedat la un gest care este obligatoriu pentru noi: spălarea picioarelor. În iconografia acestei scene, sfântul Petru este reprezentat punându-şi mâinile în cap când a văzut că trebuie să-i spele picioarele Mântuitorul. Era greu de acceptat o asemenea situaţie şi tot aşa de greu este să recunoşti şi să ceri iertare pentru lipsurile, păcatele pe care le are fiecare, înainte de Euharistie. Dar datoria e să ne-o facem, pentru că astfel ne dispunem pentru această comuniune cu harul. Referitor la ce spunea părintele Ferenţ, e adevărat că toţi beneficiază la Sfânta Liturghie de iertare, fără doar şi poate, dar pentru a ne putea, într-adevăr, apropia de Sfânta Împărtăşanie, în cazuri când sunt păcate grave, urmează acea obligativitate, cerută de Biserică, precizată clar, de a ne prezenta la spovada auriculară. Este clar că la Sfânta Liturghie beneficiem de harul lui Dumnezeu şi nu-l putem limita. Dar pentru Împărtăşanie este cel puţin în actul în care se cere iertare acea hotărâre de a ne prezenta să ne spunem păcatul în faţa unui confesor, aşa cum Biserica ne-a precizat şi ne precizează.

Pr. Lucian Farcaş: Eu vreau să închei doar cu o precizare scurtă. Referitor la actul de penitenţă pe care l-a făcut Sfântul Părinte în Miercurea Cenuşii, acest act nu a fost o idee spontană pe care Sfântul Părinte a întrezărit-o dimineaţa, cu câteva ore înainte de celebrarea respectivă, ci a fost o muncă întreagă a teologilor. Eu am aici munca Comisiei Internaţionale Teologice, unde explică foarte bine ce este acest act şi precizează exact contextul. Plecând de la acest act al Sfântului Părinte şi venind la noi, la Biserica locală, aici sunt trei domenii

importante: Sfânta Scriptură, dogmatica şi istoria. Actul pe care-l aşteptăm trebuie să fie bine cântărit, judecat din punct de vedere teologic şi pe baza adevărului istoric. Nu-ţi poţi asuma o vină mai mare decât ai avut-o şi mai mică decât ai săvârşit-o. Şi aici, dacă ne referim la Biserica Catolică, este vinovăţia unei Biserici în condiţii de diaspora, de minoritate şi nu mai mult.

Întrebări Pr. Ioan Cristinel Teşu

Liviu Mihoc (student): Aţi spus foarte frumos că sfintele taine, în special Euharistia sunt porţi deschise spre cer. Am dori să ne explicaţi cum se justifică practica Bisericii de a opri pe un credincios care merge să se spovedească de la împărtăşirea cu trupul şi sângele lui Cristos?

Pr. Ioan Cristinel Teşu: Eu cred că răspunsul, în mare parte, îl cunoaşteţi şi dumneavoastră, pentru că sunt cursuri speciale de pastorală unde viitorii preoţi sunt lămuriţi cu privire la acest lucru. Oprirea de la Sfânta Împărtăşanie care se practică şi în lumea ortodoxă şi în lumea romano-catolică face referire la acea epitimie sau la acel canon şi de fiecare dată când vorbim despre el, încercăm să arătăm că el nu are caracterul de pedeapsă: suntem opriţi de la Sfânta Împărtăşanie ca o pedeapsă pentru marile păcate pe care le-am săvârşit, şi acest canon sau această epitimie are exact acel rol pe care-l spuneam, de medicament. Eu cred că şi în lumea romano-catolică, ca şi în lumea ortodoxă există rânduieli foarte precise cu privire la administrarea sfintei taine a Împărtăşaniei, care categorii sunt exceptate şi care sunt oprite de la Sfânta Împărtăşanie, există canoane foarte clare care sunt deopotrivă ale Bisericii creştine a primului mileniu, în care se face referire şi la perioada de timp pe care trebuie să fie oprite aceste persoane şi am constatat că, de multe ori în practica religioasă, depinde de duhovnic: există duhovnici care opresc pe o perioadă îndelungată de la Sfânta Împărtăşanie, şi aceştia sunt, de obicei, monahii din mănăstiri care sunt mult mai riguroşi, mai severi, după cum există alţii, de obicei, mirenii, care dezleagă mai uşor de la Împărtăşanie. Vorbind cu studenţii mei, le spuneam un lucru despre care eu sunt foarte convins: sfântul Ioan Gură de Aur, la un moment dat, spunea într-una dintre lucrările sale: „Îmi pare rău că trebuie să o spun fraţilor, dar iadul este pavat cu preoţi, cu monahi şi cu intenţii bune” şi această afirmaţie a făcut mai târziu carieră. De aceea, trebuie să fim foarte conştienţi de ceea ce înseamnă Sfânta Împărtăşanie în viaţa creştinului. Cum spune Mântuitorul, să nu intrăm nici noi în Împărăţia cerurilor, dar să închidem porţile pentru toată lumea, apoi nici cealaltă extremă, să acordăm foarte uşor sfânta taină a

Împărtăşaniei. Eu cred că mântuirea noastră, a păstorilor, a preoţilor, atârnă foarte mult de modul în care administrăm sfânta taină a Împărtăşaniei. Mi-aduc aminte de un mare duhovnic, care este cunoscut, părintele Paisie de la Sihla. Se spune că a avut o viaţă duhovnicească extraordinară şi după moartea sa, se spune că unul dintre ucenicii săi, cu care a stat în chilie s-a rugat foarte mult la Dumnezeu şi a postit pentru ca părintele Paisie să-i arate un semn pe unde este sufletul lui, deşi trebuie să fim cu foarte mare circumspecţie la aceste semne pe care le cerem şi pe care le primim, că nu totdeauna s-ar putea să fie semne dumnezeieşti, pentru că şi diavolul s-ar putea strecura foarte bine în aceste semne. Dar istorisirea duhovnicească povesteşte că după patruzeci de zile de post şi de rugăciune, părintele Paisie i s-ar fi arătat acestui monah în vis şi i-ar fi spus că, într-adevăr, a ajuns în rai, dar foarte greu. Şi atunci, doritor să afle care a fost cheia succesului care l-a ajutat să intre în rai, l-a întrebat pe părintele Paisie care a fost mijlocul sau ce virtute a preţuit mai mult de a ajuns în rai? Şi el i-a răspuns cu acea smerenie care l-a caracterizat, de fapt, toată viaţa că dragostea pe care a avut-o faţă de oameni. Şi atunci monahul acesta l-a întrebat de ce i-a spus că a ajuns atât de greu? Care a fost lucrul care l-a împiedicat să ajungă mai uşor în rai? Iar părintele Paisie i-ar fi răspuns: dezlegările pe care le-a dat la sfânta taină a spovedaniei în vederea Împărtăşaniei. Dar cum spunea acest părinte că ultimul lucru pe care l-a adăugat părintele Paisie şi care, dacă o luăm de adevărat această istorioară duhovnicească, a prevalat în judecata lui Dumnezeu, a fost faptul că Dumnezeu a văzut că nu a dat dezlegări mai uşor, ca unul care nu a cunoscut canoanele Bisericii, ci din dragoste faţă de ceilalţi. De aceea, şi sfântul Ioan Damaschinul şi sinoadele Bisericii vorbesc despre această epitimie sau despre acest canon care poate avea diferite intensităţi sau nuanţe, de la oprirea de la Împărtăşanie, care este nuanţa cea mai accentuată şi până la rugăciuni, pe care le recomandăm, lectură duhovnicească, închinăciuni, metanii ş.a.m.d., toate acestea trebuie date în aşa fel încât să nu-i tăiem omului speranţa în mântuire. Indiferent de viaţa sa morală: ar putea fi un criminal sau de drept public, noi ca preoţi, în aşa fel trebuie să dăm canonul, încât să nu-i tăiem niciodată acestuia speranţa de mântuire, speranţa că, mai devreme sau mai târziu, prin multe osteneli şi prin multă pocăinţă, Dumnezeu îl va ierta. Aş aduce, din acest punct de vedere, în atenţia dumneavoastră un fapt duhovnicesc extraordinar: de multe ori, când mă gândeam la vieţile sfinţilor, am constatat că există o scară paradoxală a urcuşurilor şi căderilor, încât de multe ori, sfinţi şi oameni duhovniceşti care s-au ostenit o viaţă întreagă şi-au risipit în ultimele clipe ale vieţii toate aceste eforturi, după cum au existat şi există oameni care, după o viaţă de păcate foarte mari, au reuşit să-şi dobândească mântuirea. Şi

cazul celebru credem că este acel tâlhar de pe cruce. Eu am încercat o dată să cronometrez cât a durat să spună: „Doamne, pomeneşte-mă întru împărăţia ta" şi mi-am dat seama că în mai puţin de zece secunde, acest tâlhar a fost mântuit pentru că Dumnezeu a văzut această pocăinţă pe care a avut-o tâlharul. Aceasta ne conduce la ideea că atunci când este vorba de pocăinţă, este şi o nuanţă de timp, dar ceea ce trebuie să prevaleze este intensitatea. Pocăinţa nu ţine neapărat de timp: că am fost opriţi o viaţă întreagă de la Împărtăşanie şi nici atunci nu ne-am pocăit şi împărtăşit cu vrednicie sau, dimpotrivă, în ceasuri mai scurte am reuşit printr-o pocăinţă foarte intensă, prin multe lacrimi de căinţă, să dobândim iertarea din partea lui Dumnezeu.

Pr. Wili Dancă: Care este raportul dintre ştiinţă şi teologie, mistică?

Pr. I.C. Teşu: Nu trebuie niciodată dispreţuită ştiinţa sau progresele ştiinţei, dar aş da mai întâi un răspuns indirect şi apoi un răspuns direct la această întrebare pentru că ne referim la ştiinţă şi eu cred că toţi în calitate de preoţi, de „teologi", de moralişti, suntem preocupaţi de traiectoria pe care a luat-o această ştiinţă. Citeam în urmă cu câtva timp, la început nu am crezut că este adevărat, o afirmaţie că 80% din cunoştinţele pe care le posedă acum umanitatea ar fi achiziţii ale ştiinţei din veacul nostru. Prima dată când am citit 80% am crezut că este o eroare în proporţia aceasta, mă gândeam că de la Adam şi Eva până în secolul nostru chiar nimic n-au descoperit, chiar nimic n-au inventat, dar, gândind mai adânc la această tehnică extraordinară care pare că a luat-o înaintea noastră, încât se pare că de multe ori ne simţim străini şi stingheri în lumea aceasta pe care am creat-o noi, pentru că nu toţi oamenii ştiu să opereze cu un computer, nu toţi stăpânesc această tehnică înaltă; înclin să cred că mare parte din cunoştinţele pe care le posedă astăzi umanitatea sunt achiziţii ale veacului acestuia. Problema pe care o ridic eu este următoarea: Nu putem nega niciodată că ştiinţa a făcut aceste mari progrese atât în privinţa macrocosmului pe care l-a explorat foarte bine, încât aproape că nu există lună sau săptămână în care să nu vedem în presă că nu ştiu care observator astronomic a descoperit o nu ştiu care galaxie la nu ştiu câte mii de ani-lumină de Terra. După cum am făcut şi progrese extraordinare şi asupra microcosmosului, asupra omului, deşi aici îşi demonstrează şi marile sale neputinţe, pentru că nu a reuşit să extermine cu totul cauzele bolilor, cauzele suferinţelor din viaţa interioară sau sufletească a omului. Ştiinţa a făcut nişte progrese incalculabile şi care nu pot fi negate niciodată. Lucrul la care meditam eu odată e că această ştiinţă s-a îndepărtat în foarte mare parte de Dumnezeu. Astăzi apar noi probleme, cum sunt clonarea

şi toate celelalte care nu mai iau în substrat sau nu pot fi aprobate de conştiinţa religioasă. Cred că ştiinţa contemporană de astăzi, de al cărei progres Biserica s-a bucurat întotdeauna, l-a binecuvântat, s-a folosit de roadele acestui progres, eu cred că ştiinţa aceasta trebuie să recurgă tot mai mult la factorul moral, pentru că nu putem tăgădui şi eu cred că omul anului 2001 care va fi omul mileniului III este mult mai informat decât omul anului 1900, este mult mai educat, mult mai civilizat, dar eu cred că din punct de vedere moral s-ar putea ca acest om, atât de dezvoltat din punct de vedere ştiinţific şi intelectual să fie inferior din punct de vedere duhovnicesc omului anului 1900. De aceea există acea butadă celebră: „Să ne întoarcem la trecut şi va fi un progres". Cel puţin din punct de vedere moral sau duhovnicesc s-ar putea cred eu să fie un mare progres. Vă refereaţi la ştiinţă şi dacă Biserica Ortodoxă, Romano-Catolică, creştină în general, cum să o privească, ce atitudine să aibă şi la cunoaşterea pe care o propune ştiinţa. Un mare fizician care a fost şi laureat al premiului Nobel spunea că „s-ar părea că fizica m-a condus mai repede şi mai aproape de Dumnezeu decât a reuşit s-o facă teologia". Şi acelaşi om spunea că „s-ar părea că ştiinţa veacului nostru, mai ales în ultima jumătate a lui, a început să bată din nou la porţile transcendenţei", adică încearcă să primească din nou, să ia în consideraţie acest factor moral. Atunci când vorbim despre cunoaştere din punct de vedere al spiritualităţii răsăritene se face întotdeauna o distincţie între cunoaşterea aceasta raţională şi cunoaşterea duhovnicească asupra căreia şi eu am meditat de multe ori şi mi-am dat seama că în cunoaşterea raţională care, bineînţeles, conduce până la acea cenzură transcendentală a lui Blaga spre Dumnezeu, pentru progresul în această cunoaştere discursivă, logică, factorul principal este stăruinţa sau insistenţa. Cu cât stăm mai mult la masa de lucru, cu cât stăm mai mult în faţa microscopului s-ar putea să ajungem să descoperim acele rezultate la care sperăm. Însă nu totdeauna aceste lucruri se potrivesc şi în privinţa cunoaşterii duhovniceşti, pentru că eu am convingerea aceasta şi spiritualitatea răsăriteană subliniază totdeauna acest lucru şi anume: cunoaşterea duhovnicească are un pronunţat caracter ascetic, adică, noi cunoaştem mai mult din cele ale dumnezeirii sau din cele spirituale cu cât ne curăţim mai mult de păcatele acestea şi cu cât dobândim mai mult virtuţile. Eu dau, întotdeauna, din acest punct de vedere următorul exemplu: sufletul nostru poate fi comparat cu o fereastră, o fereastră spre lume, spre Dumnezeu. Dacă fereastra aceasta este curată, dacă sufletul nostru este curat, el vede şi în afară, adică vede şi în lume, îl contemplă şi pe Dumnezeu cel din ceruri, dar se vede şi pe el înăuntru, pentru că lumina îi permite să vadă şi el ce este înăuntru şi celorlalţi să vadă ceea ce este în sufletul său. Însă fiecare păcat nu întâmplător este numit negura

sau ceaţa păcatelor şi a patimilor pe care o aşază peste suflet. Eu compar fiecare păcat ca şi cum am lua o bidinea, am înmuia-o în vopsea neagră şi mai tragem încă o bidinea pe această fereastră a sufletului, şi încă una, şi încă una, cu fiecare nou păcat. Prin pocăinţă, prin curăţirea noastră şi prin eliberarea de aceste păcate, această fereastră îşi dobândeşte din nou transparenţa care-i ajută să vadă şi spre ea, şi în afară, şi spre Dumnezeu. De aceea spuneam că din punctul de vedere al spiritualităţii răsăritene cunoaşterea duhovnicească are un pronunţat caracter ascetic. Sfinţii sunt cei care cunosc cel mai bine nu doar sufletul lor, nu doar lumea, ci şi pe Dumnezeu. De aceea, sfântul Simeon Noul Teolog, care este considerat cel mai mare mistic al evului mediu spune nişte cuvinte foarte importante: „cel duhovnicesc sau sfântul le cunoaşte pe toate cele ale celui neduhovnicesc". Şi eu mă gândeam că poate le cunoaşte ca unul care a trecut şi el prin ele şi s-a izbăvit din ele. De aceea le cunoaşte atât de bine, că a căzut şi el în acele păcate, a luptat şi el împotriva lor, ştie cât de dureroasă, poate până la lacrimi şi la sânge este această luptă împotriva păcatului. Dar adaugă sfântul Simeon Noul Teolog, „Dar niciodată cel neduhovnicesc nu va înţelege înaltul registru în care trăieşte cel duhovnicesc". De aceea, cum spuneam, cunoştinţa cea mai exactă, fiinţială, în fiinţa lucrurilor, nu în învelişul lor, în aparenţe, în lucrurile acestea exterioare, o au sfinţii. Şi de aceea Biserica creştină a consemnat întotdeauna exemple de mari sfinţi care au avut daruri duhovniceşti în privinţa cunoaşterii, unul din ele fiind darul discernământului, ca formă duhovnicească a cunoaşterii. Adică, au existat acei duhovnici mari în lumea creştină la care mergând ucenicii sau mergând creştinii, numai văzându-i sau auzindu-le gândul, distingeau ei care gând este dumnezeiesc şi care gând este drăcesc. Şi de aceea, în literatura ascetică întâlnim adeseori aceste cuvinte, „leapădă gândul", că era un gând drăcesc, după cum există un mai mare dar cu referire la cunoaşterea duhovnicească, darul cardiognoziei, sau darul citirii în inima celuilalt. Sunt duhovnici, dar din nefericire tot mai puţini, la care mergând creştinul respectiv, fără să deschidă gura, fără să-i spună cum îl cheamă, că-i badea Gheorghe, sau cine este şi de unde a venit şi câte corăbii sau bărci a ratat, dintr-o dată îl cunoaşte şi ceea ce este în sufletul lui, încât ne dăm seama că după o discuţie de un minut sau chiar mai puţin cu un astfel de duhovnic, ne cunoaşte mai bine pe noi decât ne cunoaştem noi înşine. Ne cunoaşte păcatele trupeşti şi împlinirile duhovniceşti mai bine decât ne cunoaştem noi care ne suportăm acest trup şi acest suflet de atâtea zeci de ani sau de o perioadă mai îndelungată. De aceea, spuneam, cunoaşterea aceasta duhovnicească are un pronunţat caracter ascetic: cu cât ne curăţim mai mult, se pot întâmpla două lucruri, cred eu: cu atât Dumnezeu ne va vedea eforturile noastre

şi ne va răsplăti şi ne va descoperi lucruri mai înalte şi, în acelaşi timp, ca unii care ne-am curăţit, vom înţelege şi noi, la rândul nostru, mai multe din cele pe care Dumnezeu ni le-a descoperit.

Întrebări Pr. Mihai Pătraşcu

Marian Rediu (student): Un rezumat al conferinţei sfinţiei voastre se poate reduce la propoziţia: „Euharistia constituie punctul de convergenţă al unităţii creştine". Ce se întâmplă însă cu *subiectum iuris* al Bisericii Catolice, care asumându-şi responsabilitatea unui păcat grav, sunt privaţi de harul sfinţitor, fiindu-le interzise şi conform normelor juridice, participarea la sacramentul Euharistiei, exceptând pedepsele *latae sententiae* şi *ferendae sententiae* care implică în mod necesar anularea comuniunii cu Biserica, persoanele aflate într-o atare situaţie, din punct de vedere juridic îşi pierd temporar statutul de membri ai poporului lui Dumnezeu?

Pr. Mihai Pătraşcu: Nu. Această comuniune deplină cu Biserica se referă la trei mari argumente: aceeaşi credinţă, aceleaşi sacramente şi acelaşi guvern. În momentul în care se contravine acestor legături ale comuniunii depline, comuniunea nu mai este deplină; este comuniune, dar este imperfectă. În cazul unuia care este în stare de păcat grav, acela nu este în afara comuniunii, din punct de vedere moral, nu este pregătit, nu poate să primească, dar el continuă să aibă dreptul. Gândiţi-vă la acea bună dispoziţie care se recere, acea bună credinţă, care înseamnă de fapt acceptarea realităţii sacramentale, conform cu credinţa Bisericii.

Un student: Spuneaţi că slujitorii nu pot refuza credinciosului dorinţa lui de a participa la sacramente. Cum explicaţi atunci preoţii care refuză credincioşilor să se spovăduiască şi chiar le interzic să meargă în alte parohii pentru a se spovădui?

Pr. Mihai Pătraşcu: Cred că intrăm într-un alt domeniu, cu privire la spovadă şi care este rolul confesorului în momentul în care trebuie să administreze sacramentul Pocăinţei. Sunt acele condiţii pe care trebuie să le îndeplinească penitentul pentru a putea primi absoluţiunea, dezlegarea sacramentală. Poate că acel preot a considerat că nu a îndeplinit condiţiile de a primi această dezlegare sacramentală. Nu i se refuză un drept, el are dreptul la sacramente, însă acest drept poate să fie limitat, atunci când este evaluat din partea slujitorului

catolic în exemplul pe care ni l-aţi dat. Nu a îndeplinit condiţiile. Nu i se ia dreptul acesta, este limitat: acum nu se poate.

Pr. Ştefan Lupu: Spuneaţi că Dreptul canonic este o traducere a teologiei în limbaj juridic. În perspectiva mişcării ecumenice de unire a Bisericilor avem uneori impresia că Dreptul canonic ar fi o frână sau o piedică în calea acestei uniri şi aş vedea concretizat acest lucru în distincţia între valid şi licit: spuneaţi mereu, „poate să primească în mod licit acele sacramente". Este adevărată această percepţie? Un alt aspect: spuneaţi că este vorba de credincioşii din alte Biserici, Biserici catolice sau necatolice, dar când este în discuţie un preot? Poate să primească Euharistia?

Pr. Mihai Pătraşcu: Prima întrebare: pentru a înţelege cu adevărat rolul Dreptului canonic în Biserică, a fost o dispută extraordinară, mai ales după Reformă şi apoi reînviată şi elaborată de un mare jurist protestant, Rudolf Somm, care contesta existenţa dreptului, necesitatea existenţei dreptului în Biserică. Şi sigur că în acel moment s-au trezit şi juriştii catolici şi teologii catolici şi au început să elaboreze şi să fundamenteze teologic Dreptul canonic. În momentul în care spun că dreptul este fundamentat teologic, automat Dreptul canonic trebuie să facă referinţă la Sfânta Scriptură, la teologie, la magisteriul Bisericii. Or, dacă se afirmă în mod maliţios că Dreptul canonic este împotriva realizării unităţii Bisericii este o mare greşeală. Atunci cei care afirmă acest lucru consideră dreptul doar un cod de norme, de legi care este rupt de realitatea Bisericii, Biserica fiind divino-umană, sacrament universal al mântuirii. Şi atunci, dacă este ceva din afară, automat este luat în felul acesta: este o piedică ce stă în calea unităţii Bisericii. A doua întrebare: nu se prevede nicăieri posibilitatea participării unui slujitor sacru, dar aici trebuie să spun iarăşi o împărţire înţeleaptă a codului, a cărţii a doua a Codului de drept canonic, *De populo Dei*, unde, dacă înainte erau clericii, persoanele consacrate şi laicii, acum se vorbeşte de *christifidelibus*, în general, în care intră şi clericii şi persoanele consacrate şi laicii. Apoi se vorbeşte despre laici, despre clerici şi despre persoanele consacrate. Dacă un slujitor sacru catolic vrea să meargă şi, într-adevăr, nu poate nici să celebreze Euharistia şi se află într-adevăr într-o necesitate şi el consideră că el are o utilitate spirituală deosebită a participa la sacramentele administrate într-o altă Biserică, o poate face.

Pr. Wili Dancă: În legătură cu credincioşii necatolici care cer sacramentele de la un slujitor catolic, aţi făcut distincţia dintre sacramentul izvor de har şi

sacramentul semn al unităţii. Unitatea voită de Mântuitorul Isus nu este un sentiment, nu este o dorinţă, e o poruncă, e un mandat. Se poate face o ierarhie între aceste două aspecte ale sacramentului Euharistiei, izvor de har şi semn al unităţii? Mă refer aici la credincioşii necatolici care cer sacramentele de la un slujitor catolic.

Pr. Mihai Pătraşcu: Înainte de toate, trebuie să previn că m-am întâlnit cu tot felul de necorespunderi, neconcordanţe în acţiunea pastorală şi bazate pe o părere, după mine, greşită, aceea că am realiza unitatea Bisericii acceptându-i pe toţi, fără nici un fel de condiţie. Spuneam că, după decretul *Orientalium ecclesiarum* şi decretul *Unitatis redintegratio*, sacramentele Bisericii semnifică şi edifică unitatea Bisericii. Problema este dacă cineva crede sau nu crede în realitatea sacramentului.

Pr. Eduard Ferenţ: Cred că în acest caz de care a întrebat părintele, exact cum spuneţi, este deja specificat în această *initiatio adultorum*, unde este un apendice, unde se spune clar ce trebuie să facem cu credincioşii ortodocşi, de la caz la caz. Întrebarea mea este alta: cum vă explicaţi atitudinea pastorală diferită a unor Biserici catolice din Apus faţă de atitudinea noastră eclezială în privinţa căsătoriei. Ştim, conform celor spuse, şi *Ut unum sint* că nu numai Ungerea Bolnavilor, Pocăinţa se pot primi în cazurile specificate, dar fiind la Rădăuţi paroh, am văzut tineri catolici, trimişi cu acte în regulă de către preoţi, care s-au căsătorit la mănăstirea Suceviţa. A doua întrebare: Cum trebuie apreciată atitudinea unor preoţi catolici care venind în Biserica noastră locală îşi permit să participe la slujbele preoţilor ortodocşi şi să se împărtăşească, fără nici o necesitate, deoarece sunt parohii catolice destule?

Pr. Mihai Pătraşcu: Cu privire la căsătorie, am pus în notă un articol al unui jurist oriental catolic care a lucrat şi în comisia de revizuire a codului canoanelor Bisericilor orientale, care face o cercetare cu privire la alte posibilităţi ulterioare de *communicatio in sacris*, adică sacramentele Botezului, Mirului şi Căsătoriei. Sigur, codul latin nu menţionează aceste situaţii, dar se pare, spune Broggi, că nici nu interzice. Răspunsul autorului este afirmativ: se poate şi în aceste sacramente. Sigur că el spune afirmativ, codul nu spune nici da, nici nu. Dar codul specifică şi există regula de interpretare a textelor legislative care nu o mai expun acuma, din text-context: care este părerea unanimă a cercetătorilor, a teologilor, a juriştilor şi practica tribunalelor apostolice. Modalitatea de interpretare. Cât priveşte căsătoria aceasta, după părerea mea, părintele acela

nu a studiat nici teologia sacramentală, nici Dreptul canonic. Şi apoi, vedeţi acel pericol de indiferentism de care poate nu ne dăm seama. Spunem, da, au *vera sacramenta*, dar eu totuşi în ce spirit trăiesc, care este părerea mea despre căsătorie? Care este părerea mea despre Euharistie? Şi cred că este suficient pentru a răspunde şi la a doua întrebare, în momentul în care eu ca slujitor sacru permit asemenea practici pastorale, excepţii pastorale, motivate sau nemotivate, înseamnă că n-am înţeles nici eu ce este Euharistia.

Pr. Wili Dancă: Aici este vorba, mai degrabă, de fantezii pastorale. În acest sens, am auzit că unii cunună şi pe vapoare.

Pr. Mihai Pătraşcu: Anomalii pastorale...

Pr. Wili Dancă: Vreau să mai spun ceva în legătură cu acele atracţii pe care le exercită Biserica Catolică. Am convingerea că omul este liber în conştiinţa sa. Din acest punct de vedere, omul nu percepe în profunzime un mister, dar dorinţa lui este clară, vrea să intre într-o altfel de lume şi nu cred că putem să-i refuzăm unui astfel de om care cere spontan un sacrament, chiar dacă se află într-o circumstanţă nu întru totul *sacramentală*: vreau să mă integrez în Europa, trecând la catolici.

Pr. Mihai Pătraşcu: Şi eu am rămas profund mirat şi puţin indignat de această practică din Apus. În colegiul în care am stat am avut câteva săptămâni ca oaspete un frate din Biserica Ortodoxă care a venit la împărtăşanie o zi, două. I-am întrebat pe colegi „Cum vine asta? „Tu nu înţelegi nimic!" Nu înţeleg eu nimic, înseamnă că voi n-aţi înţeles nimic ce este Euharistia: *semnificatio unitatis*.

Pr. Lucian Farcaş: Aş vrea să aduc în discuţie o situaţie care nu se leagă direct de tema propusă de sfinţia voastră, însă are o legătură. Noi suntem deseori împreună, chiar în cadrul celebrărilor euharistice împreună, chiar ierarhi ortodocşi la catolici sau invers. Nu este vorba de a cere sacramentul de la celălalt, dar este vorba de schimbarea unor gesturi care în cadrul acela solemn, în cadrul sacru, au o altă conotaţie decât gesturile personale. Noi, la teologia morală, când vorbim de teologia iubirii faţă de aproapele şi, mai ales, când vorbim despre teologia matrimonială facem o ierarhizare a gesturilor de comunicare. De exemplu, un sărut care se permite între doi logodnici nu are aceeaşi conotaţie cu doi oameni care se întâlnesc pe stradă şi-şi spun bună ziua şi-şi

întind mâna. În momentul în care în momentul liturgic, euharistic, în altar, se îmbrăţişează credincioşi sau ierarhi, schimbă ca gest şi un sărut al păcii, în ce măsură ar trebui o disciplinare, nu neapărat juridică, dar măcar un protocol. Pentru că lumea vede şi ştie că dacă preotul i-a înjurat pe ceilalţi la ora de religie de la şcoală, mai târziu vine în altar şi se sărută cu celălalt. Este un scandal împotriva unor valori umane şi religioase.

Pr. Mihai Pătraşcu: Am rămas dator părintelui Ferenţ în legătură cu concelebrarea. Concelebrarea este de fapt, iarăşi *communicatio in sacris* şi iarăşi preotul respectiv, ba mai mult, se precizează în cod, concelebrarea cu slujitorii necatolici este interzisă. Cât priveşte acest lucru, în noul directoriu din 1993, se pun alte probleme. Acesta este un aspect care poate să stârnească scandal, dar nu cred. Apoi, este vorba de o prezenţă activă sau pasivă la acel moment celebrativ? Este o prezenţă activă, sau pasivă. Ba mai mult, se pune problema prezenţei active a credincioşilor necatolici cum ar fi: să citească o lectură în timpul unei Liturghii. Nu reintră în *communicatio in sacris*. Intră în aceste raporturi pe care poate le putem stabili sau acea apropiere, dar fără a renunţa la principiul care ne călăuzeşte. Şi cum înţelegem noi Euharistia şi ce considerăm că este Euharistia? La principiile acelea dacă renunţăm, atunci s-a terminat. Aceste gesturi sunt momente excepţionale, gândiţi-vă la celebrarea ecumenică.

P.S. Petru Gherghel: Probabil că mai sunt şi alte întrebări, dar eu voiam totuşi să spun că în acest caz există dialogul dragostei care trebuie să primeze în toate aceste relaţii dintre Biserici şi ca atare cred că Sfântul Părinte ne-a dat un exemplu profund în această direcţie şi chiar în cadrul Liturghiei ortodoxe a făcut un asemenea gest şi chiar pe altar şi invers şi nu cred că acestea trebuie să fie excluse dacă sunt. Uniunea, împărtăşirea, acelaşi potir, acestea este deocamdată momentul decisiv la care încă nu s-a ajuns. Dar este speranţă. Referitor la aplicarea aceasta a canonului, noi suntem conştienţi că pentru a o aplica public, oficial şi pentru a da norme este nevoie de un dialog cu Biserica Ortodoxă care este aici la noi în ţară. Acest dialog este deocamdată tensionat şi ca atare nu s-a procedat la un asemenea schimb de reciprocitate. În consecinţă, aplicăm acea învăţătură pe care o avem noi, de la caz la caz. Sigur că nu respingem pe cei care vin să primească sacramentele şi sunt convinşi de ceea ce fac şi au motivaţii; noi ca Biserică nu-i oprim pe cei care în situaţii particulare au nevoie de sacramente şi le cer în mod justificat. Aplicăm această învăţătură de la caz la caz. Se va ajunge, probabil, odată, când vom şti că acest lucru se va putea face oficial cu ocazii diferite, de exemplu, participarea la o

înmormântare sau o cununie specială. Deocamdată, rămânem la situaţii practice pentru aplicarea acestui canon. Îi mulţumesc părintelui pentru precizări şi cred că trebuie să tragem o concluzie în final, că aceste reguli sunt foarte necesare pentru ca în Biserică să fie ordine şi Biserica să fie cu adevărat casa comuniunii. Nu se poate face aşa haotic, Biserica trebuie să aibă această normă şi aceste norme nu au alt scop decât să-i conştientizeze mai mult pe membrii Bisericii că aparţin acestei Biserici sau altei Biserici aşa că-i mulţumim frumos pentru aceste precizări şi sperăm ca şi ele să se înscrie ca un program de apropiere de Euharistie care este centrul unităţii.

Întrebări Bogdan Herciu

Pr. Lucian Farcaş: Eu aş vrea să completez o parte din discursul prezentat aici, făcând o diferenţă legată de termenul sărăcie, care a fost prezentă în prima parte a prezentării, în a doua parte, mai degrabă ascunsă: această sărăcie este o valoare. Este vorba despre acea sărăcie evanghelică, este sărăcia fie acceptată, fie aleasă, este sărăcia care încă mai oferă nişte condiţii minime pentru persoana umană, pentru un trai demn, este sărăcia ca valoare care favorizează comuniunea cu Dumnezeu, cu semenii, care favorizează un spirit sănătos în societate, un spirit de înţelegere, de pace. În momentul în care dispar aceste condiţii de sărăcie minimă se coboară într-un prag inferior pe care nu-l mai putem numi sărăcie, ci îi spunem direct mizerie. Este acea condiţie care nu mai oferă structuri suficiente pentru un trai demn, pentru o trăire nici a credinţei, nici a vieţii obişnuite. În timp ce sărăcia este în favoarea vieţii, mizeria este ostilă vieţii. De aceea, am observat în mai multe locuri că se accentuează aspectul acesta de belşug, de bogăţie a Euharistiei şi nu este vorba de mizerie pentru că ştiţi bine că Biserica a fost acuzată de mai multe ori şi în mai multe rânduri că a încurajat mizeria, că a încurajat sărăcia, a încurajat o stare rudimentară a vieţii şi a împiedicat civilizaţia, emanciparea omului, lucru care nu este adevărat: Euharistia este un protest împotriva mizeriei şi un manifest în favoarea bogăţiei vieţii.

Bogdan Herciu: Eu am intenţionat să reflect în conceptul de sărăcie tocmai faptul că virtutea carităţii presupune o dăruire, o generozitate care nu poate fi realizată decât prin Euharistie, pentru că în afara sacramentelor acest caracter generos al fiinţei umane este precar şi riscă mereu să se întoarcă spre sine. Am vorbit despre sărăcia ca egoism care prin Euharistie poate fi depăşit.

Pr. Wili Dancă: Tot în legătură cu termenul sărăcie, vreau să fac un comentariu spunând că oricare definiţie a omului cuprinde şi faptul că este sărac. Nu mă refer aici la sărăcia materială sau spirituală, ci la faptul că omul ca om este o fiinţă săracă şi are nevoie de altcineva, mai întâi cu a, apoi cu A; ordinea se poate schimba. În acest sens, Euharistia, ca izvor al relaţiei juste cu săracii, e un izvor al relaţiei potrivite cu omul ca atare şi aş vrea să povestesc un moment din viaţa Sfântului Părinte Ioan Paul al II-lea, momentul în care a fost invitat la Roma pentru conclav şi la sfârşitul căruia a fost ales papă. În timp ce cobora spre maşină, spre a fi condus la aeroport, o bătrânică din preajma Arhiepiscopiei de Cracovia a venit repede în faţa lui şi i-a spus că are o problemă foarte urgentă şi necesită un ajutor din partea cardinalului de Cracovia. „Ce problemă?" „Mi s-a îmbolnăvit pisica şi trebuie s-o duc la veterinar, n-am cu cine să merg la veterinar." Şi cardinalul Karol Woytila s-a dus cu bătrânica la veterinar, după care a plecat la Roma. Acest detaliu subliniază dimensiunea concretă a Euharistiei: omul rămâne om, chiar şi în faţa unor evenimente mici. De asemenea, vreau să fac o altă trimitere şi să spun că Sfântul Părinte, în prima sa enciclică, *Redemptor hominis*, subliniază faptul că omul este calea Bisericii, nu invers, pentru că în om există o deschidere fundamentală spre Dumnezeu, spre celălalt. Cine umple această deschidere a omului spre celălalt este Dumnezeu cu noi din Euharistie. De aceea cred că nu trebuie să uităm de acest dat antropologic fundamental: omul este o fiinţă săracă, adică deschisă spre altul.

Sebastian Bilboc: Având în vedere faptul că preotul, prin natura misiunii sale este mai aproape de Euharistie, pentru că o slujeşte, putem identifica anumite atitudini concrete care să-l caracterizeze pe preotul sărac? Mă gândesc la cuvântul sărac în sens biblic.

Bogdan Herciu: Mi se pare că atitudinea fundamentală care trebuie să caracterizeze preotul şi, dat fiind că mă pregătesc să fac pasul important pentru diaconat, este şi ar trebui să fie bunătatea absolută a preotului care este garantată şi generată de relaţia sa intimă cu Cristos şi relaţia sa intimă cu Euharistia. Din punctul meu de vedere, mi se pare că expresia absolută a prezenţei euharistice în viaţa preotului este o bunătate şi îmi place imaginea Fericitului Papă Ioan al XXIII-lea, numit Papa cel bun, şi mi-ar plăcea ca despre fiecare preot să se spună la fel – preotul cel bun, o bunătate care să iradieze din el.

Pr. Lucian Farcaş: Încerc să completez şi eu răspunsul domnului Herciu şi mă refer la faptul că, în general, călugării, călugăriţele se mândresc că au un vot

în plus decât preoţii, votul sărăciei. Mi-am pus şi eu întrebarea de ce nu fac şi preoţii votul sărăciei şi am căutat îndelung un răspuns şi răspunsul sună cam aşa: votul feciorіei este necesar în vederea trăirii instituţionale a celibatului, a slujirii în libertate, votul ascultării este, la fel, foarte important, trebuie semnalat şi bine consemnat, cât priveşte problema sărăciei la preot, se presupune că este un ideal atât de bine înţeles, că nu mai e nevoie ca preotul să mai facă un vot suplimentar.

Pr. Wili Dancă: Celibatul ca o formă de trăire a sărăciei. E o formă, dar asta nu înseamnă că preotul poate trăi fără un suport afectiv. Cel care se căsătoreşte în familie îşi găseşte acest suport în familie, în copii. La fel şi preotul: nu poate trăi fără un suport afectiv. Pentru preot, suportul acesta îl formează prietenii, ceilalţi preoţi, cei apropiaţi. Dacă nu există acest suport, celibatul ar putea fi înţeles ca o povară, şi atunci intervine egoismul. Prin Euharistie, preotul înţelege să dea totul, devenind sărac dar îmbogăţind pe mulţi, pentru a avea totul.

Pr. Lucian Farcaş: Am şi eu o întrebare, şi anume: am remarcat pe parcursul prezentării, la un moment dat, o accentuare a faptului că în Euharistie este relaţia directă, intimă cu o persoană. Mi-aduc aminte de o situaţie în care, aşa cum se obişnuieşte la noi, la sfârşitul anului civil, se face un fel de bilanţ în parohie şi preotul reproşează credincioşilor că a consumat doi saci de făină cu ei la Împărtăşanie şi nu s-a schimbat mare lucru în viaţa lor. Stau şi mă întreb dacă nu poate fi vorba şi de un proces de sărăcire, de împuţinare a conţinutului Euharistiei, rămânând la nivelul material, unde Euharistia e un mijloc: îl vând, îl cumpăr, îl iau, îl dosesc, este mai puţin relaţia directă, personală cu Isus cel mort şi înviat.

Bogdan Herciu: Asta am subliniat în concluzia căreia am vrut să-i dau o tentă pastorală: la noi se constată, de la o anumită vârstă, o tendinţă de a sistematiza creştinismul, de a-l încastra în nişte reguli şi nişte legi, pentru că după aceea e mai simplu de manipulat credincioşii. Or esenţial este tocmai de a prezenta realitatea lor existenţială care nu se poate realiza decât în prezenţa lui Cristos care trebuie înţeles ca persoană, o relaţie de la persoană la persoană. Lucrul acesta e specific creştinismului: faptul că identifică realizarea omului cu capacitatea lui de a se dărui, de a se împărţi cu ceilalţi, în comparaţie cu religiile orientale care identifică realizarea cu întoarcerea spre sine însuşi, cu izolarea de ceilalţi. În creştinism, realizarea omului este tocmai capacitatea de a se dărui, de a simţi alteritatea ca pe o prezenţă continuă. Or acest lucru nu se

poate realiza decât în prezenţa lui Cristos, Dumnezeu este iubire şi Cristos este iubirea absolută. Asta nu se învaţă numai – o eficacitate pedagogică, este o eficacitate existenţială, pentru că este legătura existenţială cu Cristos, îmbunătăţeşte calitatea generozităţii noastre şi desăvârşeşte.

Pr. Wili Dancă: Deschiderea spre celălalt este ontologică, naturală în noi, Cristos o potenţează, o fortifică. Dar se trăieşte în formă naturală şi în celelalte religii. În creştinism, structura ontologică a fiinţei umane se desăvârşeşte prin Cristos euharisticul.

Bogdan Herciu: Asta face referire la sfântul Augustin, care atunci când precizează doctrina despre păcat, şi vorbeşte despre dimensiunea metafizică a păcatului, accentuează tocmai slăbiciunile caracteristice omului şi fiinţei create, tocmai ca fiind creată. Astfel, este necesară prezenţa harului care desăvârşeşte slăbiciunea creaţiei, dar nu o slăbiciune rea în sine, este naturală, pentru că este creată şi numai harul poate desăvârşi acest lucru, harul care este în prezenţa lui Cristos.

Pr. Ştefan Lupu: Vreau să mă refer la raportul dintre Euharistie şi bunăstarea materială. Pr. Lucian Farcaş spunea că Euharistia se împotriveşte mizeriei. Pe de altă parte, se constată că atunci când se ajunge la o anumită bunăstare materială, omul se îndepărtează de Euharistie. Concret, mă refer la comunitatea de români de la Roma. Prima dată când soseau la Roma veneau la biserică, acolo era locul de întâlnire al românilor, dar până când găseau de lucru, o cameră, un apartament unde să stea. După aceea, când mai prindeau ceva bani, sâmbăta, duminica, plecau la mare. Sunt mulţi care vin la comunitatea românilor din Roma, însă sunt mulţi pentru că mereu sunt alţii noi care vin şi păstrează numărul, însă foarte mulţi nu continuă să mai vină la Sfânta Liturghie. Dacă Euharistia este atât de importantă, de ce este într-un fel, în contradicţie cu bunăstarea materială?

Bogdan Herciu: Nu cred că este vorba despre o contradicţie explicită între Euharistie şi bunăstarea materială. Este vorba, în primul rând, despre cele două atitudini care sunt, oarecum contrarii: faptul că bunăstarea materială poate conduce, la un moment dat, la un egoism şi tocmai aici intervine contradicţia. Bunăstarea materială poate supravieţui foarte bine în cadrul Euharistiei dacă Euharistia susţine tocmai acea generozitate care nu împiedică bunăstarea materială: cei care au o anumită bunăstare materială pot fi mai generoşi. Riscul cel

mare intervine atunci când bunăstarea materială se închide în sine. Căutarea bunăstării materiale care se constată în societatea contemporană face să dispară tot mai mult conştiinţa alterităţii, fără de care nu putem sensibiliza atitudinea faţă de Euharistie.

Pr. Lucian Farcaş: Vreau să completez ce-a spus domnul Herciu şi anume, când eu m-am referit la semnificaţia de protest împotriva mizeriei şi am numit mizeria materială, aceasta nu se referă strict la a avea, ci mă refer şi la verbul a fi. Aşa, de exemplu Isus a constatat un nivel mediocru al vinului de la Cana şi a venit cu un salt calitativ, a venit cu un vin bun. La fel, pâinea pe care o oferă este pâinea vieţii, după care, dacă cineva o mănâncă, nu moare niciodată. Face un salt calitativ de la pâinea din pustiu, de la mana pe care au mâncat-o părinţii şi totuşi au murit. În sensul acesta, vreau să adaug, şi aici este direct completarea la ceea ce a spus Bogdan Herciu, noi folosim terminologia legată de cuvântul a administra, administraţie. Preasfinţitul a fost ani de zile *administrator apostolicus*. Noi suntem, ca miniştri, administratori ai sfintelor sacramente. Să nu uităm că rădăcina acestor cuvinte este *ministrare*: *ministrare ad*, a sluji pentru. Or aici e foarte important să facem o diferenţă între slujiri. Una este slujirea sclavului care n-are încotro şi el nu-şi iubeşte slujirea şi probabil că Petru avea în cap o asemenea slujire, pentru că mulţi ani a fost şi el un slujitor, un biet pescar. Alta este, în schimb, slujirea Domnului, cel care este bogat, inclusiv bogat material. În cadrul slujirii sclavului, domnul este sus, sclavul este jos. În slujirea specific euharistică şi s-a scos în evidenţă şi în prezentarea de aici, Domnul de sus este jos şi îl înalţă pe sclav, or asta este, într-adevăr, o îmbogăţire la o scară mult mai largă, o îmbogăţire atât de largă, încât la rândul tău, să devii un *ad-ministrator*. Favorizaţii acestei slujiri sunt săracii.

Claudiu Ianuş: În cântările liturgice, în majoritatea se scoate în evidenţă faptul că Cel nemărginit acceptă să se arate nouă sub umilele specii ale pâinii şi vinului. Putem încadra prezenţa lui Cristos în Euharistie în aceeaşi kenoză de la Întrupare şi Cruce sau este de altă natură?

Bogdan Herciu: Pr. Ferenţ are o expresie foarte frumoasă pe care îmi place să o redau: „Isus, prezent în trupul din timpul vieţii este acelaşi Isus care este prezent în speciile euharistice, este acelaşi Isus care este prezent în trupul euharistic al Bisericii, este unul şi acelaşi Isus. Kenoza pe care Fiul lui Dumnezeu şi-a asumat-o tocmai pentru a edifica fiinţa umană este o continuă kenoză: ea

a început o dată cu Întruparea, şi-a găsit expresia cea mare în cruce, dar continuă în Euharistie. E aceeaşi prezenţă continuă, kenotică.

Pr. Lucian Farcaş: Într-un moment de culme al celebrării euharistice noi cântăm, proclamăm, mărturisim, miezul credinţei noastre: „Moartea ta o vestim, Doamne, şi învierea ta o mărturisim...”. Deci rămâne crucea, nu se pot despărţi.

Pr. Anton Dancă: Sărăcia poate fi privită sub multe aspecte. Aristotel spune că acela e mai aproape de adevăr care cunoaşte noţiunea profundă a cuvântului, deci părerea mea e că trebuia stabilit mai întâi cuvântul sărac: ce înseamnă a fi sărac şi apoi să se discute despre sărăcie. Pentru că un apostol al sărăciei, Leon Blois, face această împărţire: săraci săraci, săraci bogaţi, bogaţi săraci şi bogaţi bogaţi. Cine înţelege toate noţiunile acestea are un concept al sărăciei adevărate pentru că Isus Cristos a pus întâi de toate noţiunea profundă a sărăciei în prima dintre fericiri: „Fericiţi cei săraci cu duhul”. Apoi, sărăcia lui Cristos care trebuie să-l caracterizeze pe apostol pentru că făcându-se părtaş al preoţiei lui Cristos trebuie să îmbrăţişeze sărăcia lui Cristos: „Fiul omului nu are unde să-şi rezeme capul”. Această sărăcie uneori, îmbrăţişată în mod inconştient, citez pe un sărac franciscan, Petru Albert, care spune într-una din predicile sale că cel mai mare duşman al sărăciei este mândria de a fi sărac. Aşa încât dacă stabilim noţiunea asupra căreia vrem să discutăm, putem înţelege că adevărata sărăcie pe care o îmbogăţim cu Cristos în Euharistie este aceea pe care Cristos o propune de a fi fericiţi în sărăcia cu duhul. Pentru că în această sărăcie cu duhul ne găsim toată bogăţia în sărăcia lui Cristos.

Pr. Lucian Farcaş: Există, domnule Herciu, în prezentare, în formulă directă sau presupusă un concept de sărăcie?

Bogdan Herciu: Eu am specificat faptul că este vorba despre un alt fel de sărăcie decât aceea pe care se presupunea că ar fi trebuit să o discutăm, aşa cum este enunţată în temă: grija faţă de cei săraci. Eu am vrut să specific faptul că grija faţă de cei săraci se întemeiază pe o bogăţie a creştinismului, care este specifică creştinului, este bogăţia euharistică, pentru că Euharistia realizează tocmai conştiinţa alterităţii, o împlineşte şi numai în acest spirit al alterităţii putem sluji, putem iubi, putem intra în comuniune şi putem aduce pacea.

Pr. Ştefan Lupu: În legătură cu această împărtăşire pe care o învăţăm de la Euharistie, m-am confruntat odată cu un student din India care spunea: „Civilizaţia noastră orientală este mult mai nobilă, mult mai înaltă şi mult mai veche decât creştinismul". Şi atunci, l-am întrebat: „Dacă este atât de veche, de ce nu aţi rezolvat problema socială, de ce sunt atâţia săraci în India şi cunoaştem cum trăiesc în India. La nivelul cultural, filozofic la care vă aflaţi, literar ş.a.m.d., de ce nu aţi avut această atenţie faţă de cei săraci". De fapt, toată problema provine şi din religia pe care o profesează, care este o mântuire individuală: fiecare îşi caută mântuirea proprie şi nu merge spre celălalt, iar originalitatea creştinismului ar fi şi în acest aspect al deschiderii faţă de celălalt, al atenţiei faţă de cel sărac şi nevoiaş. Şi mă gândesc, în această perspectivă, Euharistia are şi o dimensiune pedagogică: ne învaţă această împărtăşire cu celălalt, pentru că ostia pe care o frângem o împărţim cu ceilalţi, adică Cristos se dăruieşte celorlalţi şi noi suntem învăţaţi să facem acelaşi lucru. Poate într-o privinţă, acest lucru îşi pierde din semnificaţia sa, din simbologia sa, prin faptul că acum avem aceste particule, aceste ostii mici, pe care le distribuim şi fiecare îl ia pe Isus al său şi merge. Nu mai este acea pâine care se frânge şi se distribuie la toţi ceilalţi. Personal, încerc să recuperez această dimensiune, luând numai jumătate din ostia care se frânge, pentru că mă gândesc că cealaltă jumătate se va rupe în două şi vor fi doi seminarişti care o vor lua. E un mod de a o împărtăşi cu ceilalţi. Adică cel puţin atât! Dar păstrând această dimensiune simbolică, cred că Euharistia sau ceea ce noi celebrăm la Sfânta Liturghie trebuie să devină prototipul a ceea ce trebuie să continuie după aceea în viaţa de peste zi.

Bogdan Herciu: Eu am vrut să subliniez faptul că nu este numai pedagogic şi prototipic celebrarea şi prezenţa noastră euharistică, ci este o îmbogăţire existenţială care... *pondus meus*, *amor meus*, spunea sfântul Augustin. Este ceva care ne poartă mai departe. Pentru cel care trăieşte cu adevărat Euharistia şi înţelege cu adevărat ce înseamnă Euharistia, nu poate să nu se dăruiască, pentru că iubirea devine resursa interioară care realizează tocmai alteritatea, împlinirea şi care este prezentă în Euharistie.

Pr. Alois Bulai: Eu voiam să fac numai o remarcă: adică prea s-a monopolizat discuţia aici şi este o sală întreagă care participă la discuţia asta şi cred că am rămas la un nivel prea teoretic. Era vorba de dimensiunea socială: Euharistia şi grija faţă de cei săraci. Prea mult ne legăm de concepte.

Bogdan Herciu: Am subliniat că această grijă se întemeiază pe o anumită atitudine pe care o creează Euharistia: adică sărăcia, iubirea şi unitatea sunt nişte lucruri pe care omul cu forţele proprii nu le poate realiza. Şi acestea două sunt atât concepte abstracte, dar devin şi lucruri practice, în momentul care creştinul este invitat să le realizeze în societate. Or grija faţă de cei săraci nu este ceva unic, ea se integrează în această misiune a creştinului.

Florin Sescu: În concluzie aţi spus că înainte de a spune ceea ce trebuie să facă omului, noi trebuie să-i spunem la ce nivel este. Şi vreau să-l întreb la ce s-a referit în momentul în care a spus „să-i spunem la ce nivel este": la nivelul social, la nivelul spiritual, la ce nivel anume?

Bogdan Herciu: Eu am intenţionat să spun că atitudinea pastorală trebuie să conţină în primul rând explicarea dimensiunilor fundamentale ale creştinismului, pentru că nu putem să-i spunem credinciosului: „Faci asta, faci asta, faci asta, pentru că aşa trebuie", ci „Faci asta, faci asta, faci asta, pentru că aşa eşti" şi am în minte principiul filozofiei „agitur sequitur esse". Asta este dinamica ce ar trebui să caracterizeze predica, mă gândesc eu. Nu ne putem reduce numai la nişte imperative. Părintele Ghineţ făcea distincţia între indicativul salvific şi imperativul etic. Deci nu putem să afirmăm imperativul etic dacă nu prezentăm, în primul rând, indicativul salvific. Aicea mă refer la faptul că trebuie să prezentăm credincioşilor mai pe larg tocmai misterul fiinţei lor, misterul existenţei lor.

Pr. Lucian Farcaş: Aici este o problemă profundă de morală şi vreau să completez, să întregesc ceea ce a încercat şi Bogdan Herciu să spună: Sfânta Scriptură nu este o carte de morală! În nici un caz! Este o proclamare a evenimentelor mântuirii, iar comportamentul moral este o consecinţă a acestor evenimente, este un comportament al omului schimbat, transformat, mântuit de Dumnezeu. La fel şi creştinismul: nu este un sistem moral, un model moral, ci creştinismul are o morală în virtutea a ceea ce este şi, mai ales, a ceea ce devine prin Euharistie. Creştinismul, în această formă, rămânând la tema anunţată, este o formă de slujire: eu sunt o persoană euharistică, eu sunt un slujitor. În Euharistie devin asemenea lui Isus care a devenit slujitorul şi favoriţii acestei slujiri sunt săracii, indiferent în ce formă o luăm: şi săracii din punct de vedere material, şi spiritual, într-un spectru mult mai larg.

Marian Benchea: Aş vrea să fac o completare: în islam este un punct care se numeşte *zarak*, în care e precizat caracterul social al islamismului şi responsabilitatea practicantului acestei religii în viaţa socială. Se cere ca un procent din venitul acestuia să revină celui ce nu are sau are foarte puţin. Acest lucru face ca, oarecum, şi cel care nu are, să supravieţuiască. Obligaţia acestuia este să răsplătească celui ce dă şi este şi totodată şi un impuls de a mulţumi celui de la care primeşte prin a începe şi el să muncească, să răzbească din răsputeri. Acest punct devine un îndemn să dea mai mult săracilor. Revenind la problema grijii faţă de săraci, întorcându-ne la societatea românească de astăzi, care ştim cum este, dacă luăm un ziar şi citim, vedem o grămadă de tâlhării, de crime, care au principalul determinat sărăcia care domină. Mă folosesc şi de o caricatură care poartă titlul „Aşa arată un pensionar după ce şi-a plătit lumina şi chiria" şi arată un pensionar cu două haine zdrenţăroase pe el şi cu buzunarele goale. Întrebarea este: ştiu că Biserica, mai ales Sfântul Scaun, luptă şi cere statelor mai dezvoltate să se implice mult mai mult în ajutorarea ţărilor subdezvoltare. Biserica s-a implicat, are dreptul de a cere unui guvern de a reacţiona prompt împotriva unei corupţii care într-o ţară sau alta duce la această sărăcie de fond care există.

Pr. Lucian Farcaş: Cred că termenul de sărăcie nu se potriveşte în descrierea făcută aici. Este vorba de starea de mizerie. Iar România, în sine, ca ţară, nu este săracă. Oamenii sunt săraci iar rezolvarea acestei probleme, a sărăciei oamenilor, nu se rezolvă cu donaţii din afară, ci se rezolvă cu schimbarea minţii şi a inimii. Şi asta este o dimensiune foarte euharistică, unde accentuam că este vorba de o relaţie dintre persoane: prima dată cu Isus, direct, o relaţie personală, dar şi între comeseni. Şi cred că problema sărăciei, pentru că este legată de sărăcia din societate, raportată la Euharistie, este, în primul rând, o problemă de evanghelizare şi asumarea consecinţelor morale care reies din trăirea euharistică.

Bogdan Herciu: Cred că acesta este sensul pe care-l are Biserica astăzi, să creeze această generozitate. S-o creeze şi s-o justifice şi s-o argumenteze. Pentru că practic sărăcia nu se poate rezolva numai mutând nişte fonduri dintr-o parte într-alta, ci realizând o implicare efectivă a tuturor.

Richard Vasilică Toth: Isus a spus: „Eram gol şi m-aţi îmbrăcat, eram flămând şi mi-aţi dat să mănânc" ş.a.m.d. Oamenii, mai târziu, au spus: „Cine nu construieşte o casă, nu plantează un pom sau nu creşte pe lângă el... orice ar fi,

fie el copil sau altă vietate, a trăit degeaba". Întrebare: Ce trebuie să facă oricare dintre noi: să dea câţiva bănuţi unui copil sărac pe care poate îi iau părinţii sau altcineva sau să crească un hamster, de exemplu?

Bogdan Herciu: Nu ştiu exact care este cadrul întrebării, însă aş reduce-o la aceea dinamică între egoism şi generozitate. Practic, sunt cele două dimensiuni care... e un conflict, un dualism care există în lumea de astăzi. Şi atunci, în momentul în care depăşeşti egoismul şi te înscrii în generozitate, mi se pare că deja ştii foarte bine ce ai de făcut. Această generozitate nu se poate realiza decât în măsura în care te realizezi şi pe tine însuşi.

Pr. Lucian Farcaş: Cred că un drum orientativ la întrebarea pusă este importanţa de natură morală, dragostea nu se lasă zăgăzuită de nişte legi: ce să faci, când să faci, în ce condiţii. Dragostea se conduce după trei principii fundamentale, mai ales în câmpul social: este în centru binele comun, care este ca un râu susţinut de doi afluenţi: solidaritatea şi subsidiaritatea. Aici sunt nişte prevederi legale, sociale, la nivel de stat, dar forţa acestor principii este lăsată mai degrabă generozităţii, belşugului de generozitate a inimii care trăieşte Euharistia.

P.S. Petru Gherghel: Eu voiam să spun că este de apreciat acest lucru că un student se prezintă în faţa studenţilor şi nu numai, cu o problemă de interes al timpului nostru. E de fapt o preocupare pentru viitorul nostru. Sigur că despre sărăcie se poate vorbi mult şi despre vindecarea ei. Ne-a mai impresionat grozav de mult un profesor de la Bucureşti care, trecând prin satele noastre, şi eu împreună cu el în maşină, am tot discutat despre multe lucruri şi despre sărăcia noastră, sărăcia în care ne aflăm. Sigur că noi ne uitam, făceam analize şi după ce am vorbit mult despre această sărăcie, el mi-a spus aşa, cu o durere, „Preasfinţite, nu această sărăcie este periculoasă. Sărăcia spirituală, sărăcia morală, aceasta este periculoasă. Această mizerie morală în care se află poporul nostru. Acest haos". Cred că lucrul acesta l-ai avut în vedere când ai vorbit despre rolul pe care îl are Euharistia. Mă gândesc că acesta este domeniul direct pe care Euharistia trebuie să-l atingă. Această sărăcie spirituală, morală. Eu zic că este foarte important să vedem în Euharistie, în credinţă, un mijloc de a îndepărta această mizerie în care ne aflăm, sărăcia noastră.

Pr. Lucian Farcaş: Eu aş vrea să închei cu o idee pe care o cunosc din discuţiile mele cu Preasfinţitul Petru Gherghel, dar şi cu Înaltpreasfinţitul Ioan Robu: noi depindem în mare parte în viaţa noastră materială în Biserică de

ajutoarele din afară. Episcopii noştri au greutăţi foarte mari în străinătate să justifice un proiect de biserică, pentru că nu i se dau bani să facă biserica unde să se celebreze, dar îi dau mai degrabă bani pentru o discotecă. Şi atunci, poziţia ierarhilor noştri este aceea: fundamentul pastoraţiei şi al slujirii celor săraci porneşte din jurul altarului euharistic.

Încheiere

P.S. Petru Gherghel: „Fericiţi cei chemaţi la ospăţul mielului”. M-am gândit cum să închei aceste minunate momente teologice, spirituale din seminarul nostru. Acest cuvânt face să ne gândim la ceea ce am trăit şi, mai ales, cu ceea ce noi ne-am îmbogăţit. Am fost fericiţi că am trăit un astfel de moment, moment prin excelenţă teologic, binecuvântat şi de mare importanţă formativă. Ca atare, sunt fericit să pot, la sfârşitul acestor prezentări, prelegeri, să aduc o mulţumire particulară părintelui Dancă Wili şi colaboratorului său, părintele Lucian Farcaş pentru această pregătire, cât şi părintelui rector pentru că aici în institutul nostru a avut loc această minunată întâlnire. Sigur că aceasta nu a fost numai lucrarea noastră a Institutului nostru teologic şi a specialiştilor noştri, ci şi aportul fraţilor noştri ortodocşi, specialişti în diferite domenii. Le mulţumim şi lor. A fost o reîmprospătare a învăţăturii despre cel mai mare dar făcut omenirii după întrupare sau, mai bine zis, despre sacramentul care desăvârşeşte întruparea şi asigură viaţa cea veşnică, numit „panis et pignus vitae aeternae”.

Sigur că, uitându-ne pe acest prospect prezentat nouă înainte de colocviu, am putut citi „Eu sunt pâinea cea vie coborâtă din cer. Dacă cineva va mânca din această pâine va trăi în veci”. Acest sacrament, Euharistia, este pentru noi, aşa cum bine am auzit şi de atâtea ori am subliniat, „fons et culmen totius vitae Ecclesiae”. De fapt, este definiţia Conciliului al II-lea din Vatican şi sacramentul sacramentelor. Spre acest sacrament ne îndreaptă toate celelalte. Am fost, aşadar, privilegiaţi să auzim lucruri, adevăruri şi amănunte despre acest august sacrament. Şi dacă avem în mâini acest prospect al colocviului, putem vedea, chiar pe ultima pagină, temeiul biblic şi dogmatic, trăirea liturgică şi morală, semnificaţia ecumenică şi iată, minunatul limbaj euharistic.

Din punct de vedere biblic, am ascultat în aceste zile cuvântul pe care ni l-a prezentat părintele conferenţiar Alois Bulai, părintele profesor dr. Petre Semen de la Facultatea de Teologie Ortodoxă, din punct de vedere dogmatic părintele dr. Eduard Ferenţ, părintele conferenţiar Gh. Popa, din punct de vedere liturgic, aşa cum frumos şi bine şi clar ne-a vorbit părintele profesor Dumea Claudiu, părintele conf. dr. Viorel Sava, din punct de vedere moral şi social, părintele lector Lucian Farcaş, din punct de vedere spiritual, părintele lector Ioan

Cristinel Teşu, din punct de vedere al dreptului, părintele Mihai Pătraşcu, din punct de vedere social-caritativ domnul student Bogdan Herciu şi nu în cele din urmă, din punct de vedere artistic, aşa cum am văzut, specialiştii noştri în acest domeniu, fratele Antonio Perera de la Fraţii Şcolilor Creştine şi domnişoara Georgeta Merişor Dominte, doctorand şi Onica Stelian de la Facultatea de Teologie Ortodoxă. Toate acestea au avut drept scop să ne facă să ne îmbogăţim la acest ospăţ la care am fost invitaţi. Să nu consideraţi că folosirea cuvântului ospăţ nu a fost o preocupare a noastră în aceste zile şi nu trebuie să fie o preocupare şi, mai ales acum, un rezultat. Ar fi fost foarte bine şi foarte frumos dacă răspundeau la invitaţie şi ceilalţi şi ar fi fost cât mai mulţi, pentru că invitaţiile au fost transmise. Sigur că sunt o sumă întreagă de explicaţii şi motivaţii, dar a fost un ospăţ la care s-ar fi putut bucura cât mai mulţi. Oricum, noi ne-am bucurat, am încercat să ne bucurăm şi ne declarăm cu adevărat plini de fericire pentru aceste zile. La un moment dat, îmi puneam problema cum să întrerupem cursurile, chiar erau nişte voci, pentru un asemenea colocviu. Iată că aceste zile s-au demonstrat a fi cu adevărat mai rodnice din punct de vedere al pregătirii noastre, din punct de vedere al trăirii noastre.

Mulţumind într-un chip deosebit celor care au organizat, celor care au colaborat, celor care au venit de la Facultatea teologică, iată, fraţilor, bruderilor, persoanelor care ne-au onorat cu aceste minunate aspecte care ar trebui să le vedem des, ale manifestării vieţii de credinţă în artă, mulţumind tuturor celor care au participat la desfăşurarea acestei zile şi celor care au răspuns: surori şi laici şi oaspeţi din diferite părţi, vă rog să îmi permiteţi ca în loc de concluzie să mă folosesc de un text al unui cardinal al Bisericii noastre şi cu aceasta să intru în ceea ce de fapt au intenţionat părinţii noştri şi am intenţionat noi prin acest colocviu: să trăim anul acesta, an jubiliar, acest aspect, această realitate a lui Isus euharisticul, prezent până astăzi, de la actul întrupării, prezent în Euharistie, în mijlocul nostru prin cuvântul său, prin trupul şi sângele său, prin ospăţul său. Este, aşadar, o dorinţă pe care a exprimat-o Sfântul Părinte, pe care i-am exprimat-o şi noi, pe care noi am început să trăim anul acesta un minicongres euharistic, tot cu mari şi minunate foloase şi am trăit bucuria marelui congres euharistic internaţional. Am făcut şi cursuri speciale, tot prin grija părinţilor noştri de la seminar şi a altora care i-au ajutat, s-au adăugat şi fraţii, la Traian. Şi m-am bucurat să fie şi acest moment. Am ţinut să iau parte cu respect la acest efort de a cunoaşte şi mai bine acest mare dar.

De douăzeci de secole, creştinii din toată lumea celebrează în diferite rituri ceea ce Isus a încredinţat apostolilor în seara Cinei: „Faceţi aceasta în amintirea mea”. Şi celebrând acest rit, au convingerea toţi că angajează plinătatea credin-

ţei lor. Sunt douăzeci de secole în care, continuând să celebreze Euharistia, creştinii încearcă să-i pătrundă conţinutul. Darul lui Isus este de o aşa de mare bogăţie, încât nu vom putea, nu vom sfârşi niciodată să-l pătrundem îndeajuns. Mister sub mii de aspecte, sub nenumărate denumiri: ospăţ, jertfă, memorial, Liturghie, toate aceste denumiri sunt atribuite darului pe care ni l-a făcut Isus, dar nici una încă nu-i epuizează conţinutul. Însuşi Isus nu a dat nici un nume la ceea ce ne-a dăruit: a săvârşit numai gesturi însoţite de cuvinte, iar gestul cel mai simplu, în urma căruia discipolii din Emaus l-au recunoscut pe Isus cel înviat a fost frângerea pâinii, pentru că Isus însuşi, în evanghelie, s-a identificat cu pâinea: „Eu sunt pâinea cea vie care s-a coborât din cer. Dacă mănâncă cineva din această pâine, va trăi în veci”. Sfântul Părinte, cum am spus mai înainte, şi-a exprimat dorinţa ca anul acesta, an jubiliar, să fie un an intens euharistic, în *Tertio millenio adveniente.* Congresul nostru euharistic şi cel internaţional a avut o temă centrală de reflecţie, „Isus Cristos Mântuitor unic al lumii, pâinea vieţii noi”. Acesta a fost şi gândul central al colocviului ţinut acum. Mai mult ca niciodată, o lume demoralizată, desacralizată are nevoie să ştie că Isus Cristos este unicul ei Mântuitor. Mai mult ca niciodată, o lume consumată de foame are nevoie să ştie că singura pâine care îi poate potoli foamea este o pâine care dă viaţa cea nouă. Fiecare Euharistie dă la iveală zorii Paştelui, a acelei dimineţi cu totul noi, în care un mormânt gol a devenit leagănul unei noi omeniri. Euharistia este o pâine care produce foame, dar este o pâine care umple foamea după Dumnezeu, pentru că ea trezeşte gustul unei vieţi noi, viaţa lui Dumnezeu în noi. Această Euharistie ne este oferită de Dumnezeu nouă şi Isus rămâne cu noi.

Aceste gânduri pe care le-aţi prezentat, n-au avut altă menire decât să ne facă să înţelegem şi mai mult aceasta. Sigur că o să primim şi ceea ce a pregătit în această zi părintele lector dr. Gheorghe Petraru de la Facultatea de Teologie Ortodoxă, precum şi dna profesoară directoare Mariana Purţuc, de la Şcoala Normală. Toate acestea au fost daruri la ospăţul pe care l-am trăit în aceste zile. „Fericiţi cei chemaţi la ospăţul Domnului”. În încheiere, mă folosesc de cuvintele aceluiaşi cardinal, Roger Etchegaray, care aminteşte de spusa unui filozof francez: „A iubi pe cineva, înseamnă a-i spune *Tu nu vei muri*”. Un lucru grozav. Instituind Euharistia, cel care a învins moartea ne spune fiecăruia dintre noi: „Fii fericit! Bucură-te din inimă de darul Euharistiei, tu nu vei muri! Mai exact, o lume nouă se deschide înaintea ta, împărăţia cerurilor care este aproape, este aici. Cine mănâncă din această pâine, va trăi în veci.